

# المصريون والمسيحية

حتى الفتح العربي

دكتور محمد عبد الفتاح السيد

٢٠٠٠

الدار المصرية

الإسكندرية - فيكتوريا ت : ٥٠٣٤١٥٠

هذا الكتاب يمثل قراءة في المصادر التاريخية للفترة المسيحية في مصر منذ دخولها وحتى الفتح العربي ، وهو يتناول جوانب شتى من ثقافة المصريين في تلك الحقبة التاريخية ، التي تعتبر مرحلة انتقالية هامة أشاعت نوعا من البقعة الثقافية والوطنية الوقفية ، إلا أنها تركت أثرا كبيرا في المجتمع المصري لا يزال حتى الآن جزءا من النسيج الاجتماعي في مصر .

العمل يعتبر الأول للمؤلف للدكتور محمد عبد الفتاح السيد ، المدرس بكلية الآداب ، فرع دمنهور ، جامعة الإسكندرية .

وهو جزء أول في سلسلة أعمال متتالية عن علاقة المصريين والمسيحية حتى الفتح العربي ، والأجزاء التالية تتناول : الفنون والآثار القبطية ، الثقافة القبطية في مصر .

وأخيرا هي أعمال تلقى الضوء على جوانب هامة في حياة المصريين عبر العصور .

الناشر



# **المصريون والمسيحية حتى الفتح العربي**



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



# المصريون والمسيحية حتى الفتح العربي

د. محمد عبد الفتاح السيد





**EGYPTIANS AND CHRISTIANITY  
TILL THE ARABIC CONQUEST**

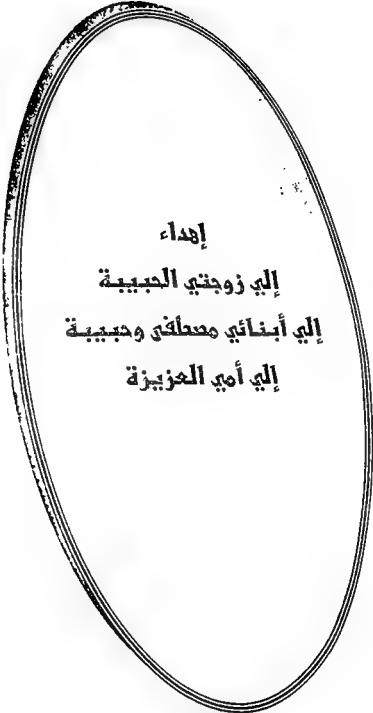
By:

**Dr. MOHAMED ABD EL FATTAH.**





قطعة نحبة من شحف القبطي تمثل الاله سوتو او 'دورفوس او الراعي الصاخ  
 يعرف علي القنطرة. يعود من الموضوعات لاسطورة التي سجدت في هاسا  
 خلال القرنين الرابع والخامس الميلاديين



إهداء  
إلى زوجتي الحبيبة  
إلى أبنائي مصطفى وحبيبة  
إلى أمي العزيزة

## المحتوى

..... الخريطة

..... تقديم

### الفصل الأول ..... مصادر دخول المسيحية إلى مصر

- ..... ١/١ ..... مسألة الزيارة المقننة للمسيح الطفل إلى مصر
- ..... ١/٢ ..... مسألة التبشير بواسطة اليهود ومشكلة ( أبوللوس ) اليهودي  
المسكندري
- ..... ١/٣ ..... مسألة تبشير القديس ( مرقس ) بين الحقيقة والأسطورة
- ..... ١/٤ ..... مسألة النصوص والبرديات الإنجيلية في مصر
- ..... ١/٥ ..... مسألة العهد القديم وعلاقته بالمصريين
- ..... الصور

### الفصل الثاني ..... الغنوسية والمسيحية المحلية في طور الأعداد في مصر

- ..... ٢/١ ..... الغنوسية وإنجيل يوحنا في العقيدة المصرية
- ..... ٢/٢ ..... الغنوسية ومرحلة البداية ( تعاليم ما بعد القيامة )
- ..... ٢/٣ ..... الغنوسية وتعديلات ما بعد الحرب ضد اليهود
- ..... ٢/٤ ..... غنوسية فالنتينوس والقاعدة الكاملة
- ..... الصور

### الفصل الثالث ..... مسيحية القرن الثالث ومرحلة التعديل

- ..... ٣/١ ..... يوسابوس ومشكلة الكتابة عن الكنيسة المبكرة في الإسكندرية
- ..... ٣/٢ ..... كليمنت والصراع بين المسيحية العالمية والمحلية في مصر
- ..... ٣/٣ ..... أوريجينيس ( مرحلة التعديل والانشقاق )

- ..... وأربعاء: الموقف السياسي والمسيحية في القرن الثالث الميلادي .
- ..... خامسًا: كنيسة الإسكندرية في القرن الثالث الميلادي .
- ..... سادسًا: مسيحية خارج الإسكندرية في القرن الثالث الميلادي .
- ..... الصور:

## الفصل الرابع: ..... مسيحية القرن الرابع الميلادي (مرحلة المواجهة) .

- ..... أولاً: النظرة السياسية والتحول الديني المواكب والمضاد.
- ..... ثانياً: الميليتيون ومسيحية ما بعد الاضطهاد.
- ..... ثالثاً: الميليتيون بعد مجمع نيقية.
- ..... رابعاً: الرهبنة الميمنية والتنافس مع الرهبان المصريين .
- ..... خامسًا: الأريوسية ومسيحية ما بعد الاضطهاد .
- ..... سادسًا: نيقية وأقرار المصير الديني في مصر .
- ..... الصور:

## الفصل الخامس: ..... الرهبنة وتدابير الخلاص في المجتمع المصري .

- ..... أولاً: الرهبنة المصرية والعقيدة النغوسية في القرن الأول الميلادي .
- ..... ثانياً: أبرشية ولعقدوا النغوسية في القرنين الثاني والثالث الميلاديين .

- ..... ثالثاً: جغرافية الحركة الرهبانية في مصر .
- ..... رابعاً: لتقنين الرهباني في مصر ( الأصل و التعديل ) .
- ..... الصور:

## الفصل السادس: ..... مسيحية القرنين الخامس والسادس .

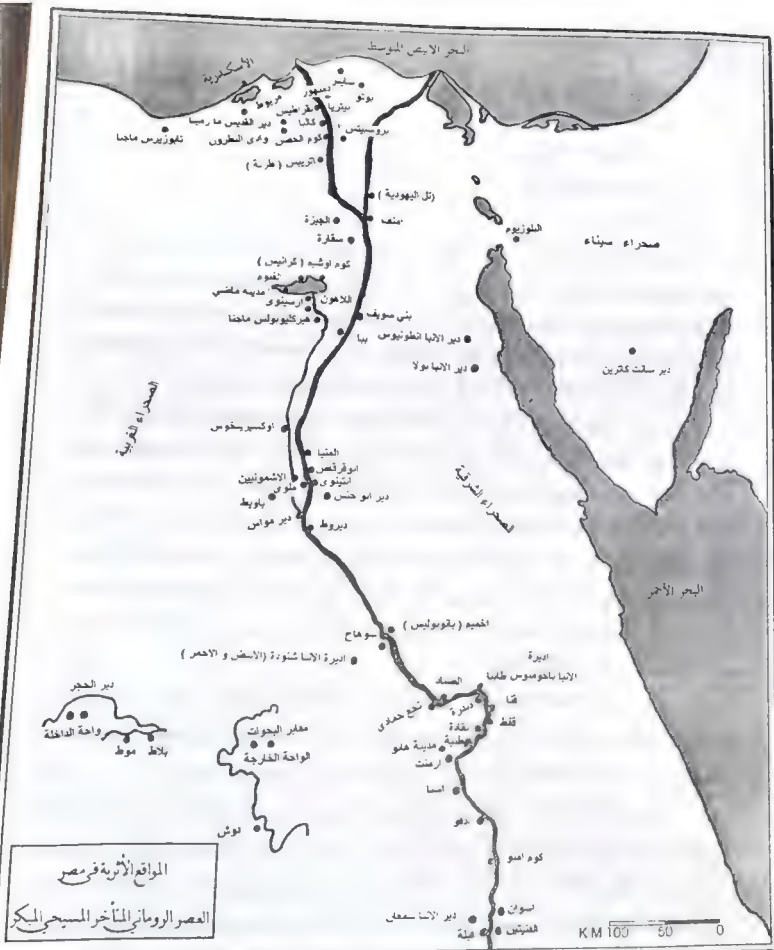
### (مرحلة الصراع والانشقاق والاستلام)

- ..... أولاً: الوثنية والمسيحية والوضع الديني في مصر .
- ..... ثانياً: كيرلس والإرث الداخلي في النصف الأول من القرن الخامس الميلادي .

- ..... ثلثا: الارث الخارجي ( النمطورية ضد الشيوتوكس المصرية ) .
- ..... رابعا: المصريون والمسيحية قبل وبعد مجمع خلقيدونيا في النصف الثاني من القرن الخامس
- ..... خامسا: الانشقاق بقوة السلاح حتى الفتح العربي .
- ..... الصور:
- الهوامش والمراجع ...









## تقديم

منذ حوالي عشر سنوات قررت اقتحام عالم المسيحية في مصر ، وطوال تلك الفترة ازداد عشقي لها كلما اقتحمت جانباً من جوانب الفكر الحضاري الخاص بالمصريين في تلك الفترة ، واعتقد أنه من المناسب تقديم تلك الحقبة برؤية تاريخية تتفق مع أهميتها الكبرى المنتسبة للسيد المسيح ، وهي الفترة التي تصل بجذورها من منتصف القرن الأول الميلادي وحتى القرن السابع الميلادي عندما خضع المصريون للحكم العربي سياسياً ودينياً .

تميزت الفترة المسيحية في مصر بخصوبة شديدة من ناحية المصادر التاريخية ، تلك المصادر التي تميزت بغموض واضح حينما خضعت للتفسير والتحليل المنهجي التاريخي . في اغلب الأحيان نجدنا تخضع للضغوط اللاهوتية أو المذهبية ، وفي البعض الآخر تخضع للمحور السياسي الذي يحاول دائماً أن يناقش التاريخ المصري من وجهة نظر غربية على أن تكون مصر وشعبها يحملون صفة التابع الخاضع للمفهوم الغربي الاستعماري ، وبالتالي تتلاشى الهوية المصرية في تلك التحاليل ، بل في اغلب الأحيان تبدو عرجاء في تناولها عندما تفتقد لحاسة المزج التلقائي بين مفهوم الحدث التاريخي ورد الفعل المصري من خلال موارثه وتفاعله الفطري مع المجتمع آنذاك .

تلك المفاهيم السائدة تقريباً في الكتابة التاريخية عن تلك الفترة في مصر ، وضعت المعلومات التاريخية وكذلك مصادرها دائماً في قوالب شائكة وصعبة أثناء تناولها من الجانب التاريخي للمصريين وعلاقاتهم بالمسيحية طوال فترة القرون الستة بعد الميلاد .

إن مسألة اكتشاف البرديات الإيجيلية في القرن الماضي ساهمت دون شك في إثبات الوجود المسيحي في مصر منذ القرن الأول الميلادي ، وعلى الرغم من وضوح الأكلة في تقديم تلك البرديات على كافة المصادر التاريخية الأخرى ، إلا أن محور تحديدها بالنسبة للمصريين لا يزال شائكاً وغيير مناسب أو معبر في إثبات مرحلة بداية قبول المصريين للمسيحية كديانة بديله لثقافة المصرية خلال تلك الفترة المبكرة .

تلك البرديات المسيحية المبكرة ، بجانب المصادر التقليدية التي تحدثت عن أمور كثيرة في تطور ونمو المسيحية في مصر ، يمكن من خلالها إثبات أن هناك مسيحية قائمة في مصر منذ منتصف القرن الثاني الميلادي تقريبا . يوسابيوس ، Eusebius إيريناوس Irenaeus وترتاليانوس Tertullian و هيبوليتوس Hippolytus مؤرخون تعاملوا مع المسيحية المبكرة في مصر من منطلق رفضهم للطريقة التي مورست بها في القرنين الثاني والثالث الميلاديين ، وخضعوا في تصوراتهم للنظرة السياسية السائدة آنذاك ، بينما الطريق الذي سلكته على أنها ديانة عالمية تواكب مفهوم السياسة الغربية السائدة آنذاك ، بينما الطريق الذي سلكته المسيحية في مصر اتخذ الشكل المحلي الخاص والمتعلق مع العقيدة المصرية ، ومن هنا نشأ الصراع المبكر بين المحلية والعالمية في ممارسة الديانة المسيحية . ولعل هذا الصراع هو الذي أوحى لبعض العلماء بأن هناك رفض دائم للشكل الأولي لانتشار المسيحية في مصر . وقد أدى هذا الصراع الغربي المصري إلى تثبيت تلك المحلية وتمسك المصريين بها ، وتبدو الرهينة المصرية نموذجا لهذا التثبيت ، فهي ظاهرة محلية تعبر عن رد فعل مباشر ضد السيطرة الغربية ( السياسية و الدينية ) .

عقب الاعتراف بالمسيحية في بداية القرن الرابع ، اتجه الصراع إلى وضع سياسي - ديني يحاول دائما القضاء على تلك المحلية في الديانة المسيحية المصرية ، وذلك لأنها اقتربت قليلا من المفهوم الوطني وبالتالي هددت أمن وسلامة الإمبراطورية ، ومن هذا المنطلق خاض اثناسيوس Athanasius وكيرلس Cyril وديسقورس Dioscorus المرحلة الثانية من الصراع المحلي العالمي ، وعلى الرغم من الانتصارات التي حققتها المحلية المصرية على مفهوم الديانة العالمية من الناحية الدينية والمذهبية ، إلا أن التدخلات السياسية و غياب الوحدة الدينية والاجتماعية في مصر - الذي يعود بالقسط للنغيرات الاجتماعية التي حدثت في العصرين البطلمي والروماني - غيرت من موازين القوى لصالح الرؤية العالمية ، وقد عبرت مجموعة من مؤرخي القرن الخامس مثل سو زمن Sozomen ، سقراط Socrates ثيودوريت Theodoret عن مفهوم تلك الفترة ولكن بشيء من الحذر المواكب لمفهوم الاستبداد السلطوي من جانب الحكومة الرومانية .

تلك الضغوط الخارجية ( السياسية والمذهبية ) لم تكن هي العقبة الوحيدة في نمو وتطور المسيحية المحلية في مصر ، فالضغوط المحلية الداخلية قد ساهمت بشكل كبير في حدوث انشقاق داخلي بين المصريين ، فالغنوسية التي انتشرت على أرضها عقب قيامة المسيح وتطورت بشكل سريع في الأقاليم المصرية والتي من خلالها انتقلت المسيحية من كيان واعد خارجي إلى كيان محلي مبدع مقبول عند المصريين ، قد ساهمت في تكوين عشوائية دينية في الأسس التي قامت عليها الديانة المسيحية في مصر ، تلك العشوائية مهدت إليها مفاهيم التعددية الإلهية القائمة في مصر ، وبالتالي كان من الصعب حدوث وحدة كنسية دينية تسيطر على كافة التطلعات الشعبية آنذاك تحت الاحتلال الروماني . هذا بالإضافة إلى الانشقاق الذي ساهم فيه اللاهوتي اوريجينيس من خلال موقفه العدائي مع كنيسة الإسكندرية ، حيث وضع قاعدة هامة في كيفية الحصول على القدرة الإيمانية المطلوبة بعيدا عن جدران الكنيسة ، ومن ثمة أثبت اوريجينيس مفهوم الغنوسية وفتح الباب إلى انشقاق محلي ديني استمر فترات طويلة في تحديد الفواصل الإيمانية بين تعاليم الأديرة وتعاليم الكنيسة ، فالفارق له جذور سياسية واجتماعية ودينية ، نحاول في هذه الدراسة أن نوضحه في ضوء المصادر المتاحة .

قد تبدو العلاقة بين المصريين والمسيحية مقسمة إلى مرحلتين ، الأولى هي مرحلة الدخول والإعداد والتعديل ، وهي مراحل نمو وتطور وتثبيت شملت الفترة ما بين منتصف القرن الأول وحتى بداية القرن الرابع الميلادي ، في تلك الفترة تقف مشكلة المصادر التاريخية عائقا كبيرا في تحديد الشكل الصحيح لدخول وانتشار المسيحية في مصر ، ولكن في الفترة الأخيرة أصبحت البرديات المسيحية وكذلك اكتشاف برديات نجع حمادى الغنوسية عوامل مساعدة وهامة في تحديد الشكل الصحيح لدخول وانتشار المسيحية في مصر . كذلك ناقشت تلك المصادر الدور المصري في تمصير المسيحية حتى تعد ديانة محلية مقبولة في هذا المجتمع . إن مناقشة تلك المصادر قد تجعلنا نبحت بصورة جيدة عن أصحاب أو رواد هذا التمصير ، وهم فئة المعلمين الغنوسيين أمثال كيرينثوس Cerinthus وكريوكراتيس Carpocrates وباسيليدس Basilides وفالنتينوس Valentinus الذين ساهموا من خلال أفكارهم اللاهوتية في صميم الديانة المسيحية في تكوين عقيدة دينية مقبولة من المصريين في الفترة المبكرة ، فقد كان اعتمادهم الأساسي على المزج بين العناصر

الفلسفية وروح الديانة الجديدة في محاولة لتفسيرها ولكن من خلال الموروث الحضاري المصري ، لذلك انتشرت الفنوسية -المسيحية في مصر بل أصبحت هي القاعدة التي شكلت على أفكارها العقيدة الأرثوذكسية ، وبالتالي عمل كل من كليمنت Clemenet اوريجينيس Origen على تهذيب الفكر الفنوسي بعد ما طغت عليه العادات والتقاليد المصرية من سحر وشعوذة وغموض ، محاولة كليمنت واوريجينيس مهدت إلى حد ما في خروج الفكر المسيحي المصري إلى النطاق العالمي، إلا أنها تأثرت بشدة بالأفكار الفنوسية المسيحية ، وهو الأمر الذي أعطى المسيحية في مصر خصوصية تفلرد بها عن مسيحية العالم الروماني بعد ذلك .

المرحلة الثانية تعد من مراحل الصراع العالمي المحلي ، فقد خضعت فيها الكنيسة إلى القياس السياسي لا الديني ، وظل مفهوم أن مصر ولاية تابعة للإمبراطورية هو المفهوم السائد والذي تخضع إليه الديانة والكنيسة والمسيحيين أنفسهم ، وبالتالي فإن هذا الأسلوب سوف يتعارض بشده مع مفهوم المسيحية المحلية التي كانت في تلك الفترة قد ثبتت أوتادها في العقيدة المصرية ، كما اقترنت معها بعض المفاهيم الوطنية وإن كانت غير مكتملة ، لذلك اعتبرت تلك المرحلة ذات خط منهجي واحد في البحث عن ديناميكية الصراع الدولي والمحلي من جانب ، ومن جانب آخر تلقى الضوء على تطور الانشقاق المحلي الداخلي بين المصريين ، والذي كان له دور فعال في تقييم تلك المرحلة . ويعتبر مجمع خلقيدونيا في منتصف القرن الخامس نقطة حاسمة في تقييم الخطوط العريضة لهذا الصراع على المستويين المحلي والعالمي ، كان من الضروري أن نتعرض لبعض المشاكل المحلية والعالمية التي تركت بصمات واضحة في تطور القومية المسيحية في مصر ، مثل الانشقاق الميلايتي ، والصراع الأريوسى النيقى ، والانشقاق الرهباني وتأثيره المباشر على المصريين ، بالإضافة إلى أزمة المجامع المسكونية والصراع بين الطبيعة الواحدة والطبيعتين حتى نصل إلى مرحلة الاستسلام والانشقاق الكنسي في مصر في النصف الأول من القرن السادس الميلادي وهي الحالة الدينية التي استمرت تقريبا حتى الفتح العربي .

تلك المناقشات حاولنا أن نستعرضها من خلال ستة فصول تتناول أمورا كثيرة حول علاقة المصريين بالمسيحية منذ دخولها وحتى الفتح العربي لمصر مع بداية القرن السابع الميلادي ، واعتمدنا في عرضها على المصادر المعاصرة للأحداث وابتعدنا بعض الشيء عن

المصادر العربية المتأخرة وهو ما يعطى تلك الدراسة شكلا مختلفا عن بعض الدراسات الأخرى التي تناولت تلك الحقبة من تاريخ المصريين . كما أود أن اعترف بأنني قد واجهت مشاكل جمة في تفسير الكثير من الأوضاع الشائكة في تقييم الكثير من الأمور المتعلقة بتطور الديانة المسيحية في مصر ، ولكن حاولت قدر استطاعتي أن أتناولها من خلال مصادرها الأصلية وبعيدا عن الآراء المتحيزة ، وذلك من أجل تقديم رؤية تاريخية تؤرخ مرحلة غاية في الخصوصية الفكرية والدينية النابعة من العقلية المصرية، بل استطاع المصريون وهم فاقدون لكثير من حرياتهم أن يؤثروا كثيرا في تحديد مصير الديانة المسيحية في العالم ربما حتى الآن.

أود أن أقدم بوافر الشكر والامتنان والإجلال لأساتذتي ١٠٠١ . لطفني عبد الوهاب يحيى، و ١٠١٠ عزيزة سعيد محمود وجميع أساتذتي في قسم الآثار والدراسات اليونانية والرومانية بكلية الآداب جامعة الإسكندرية ، لما بذلوه معي من توجيه وإرشاد علمي أتمنى أن أكون عند حسن ظنهم . كما أود أن أشكر استاذي ١٠١٠ عزت قادوس لحماسة الشديد لي وهو الحماس الذي مهد لخروج هذا العمل إلى النور، له منى تحية وتقدير .







نموذج غنوسي لفن البورتريهات الشخصية من اليوم. ونلاحظ الكأس الملؤة بالسائل الاحمر الذي يمثل الخمر المقدس، وكذلك النبات السري الذي عثر عليه في مقابر انتينوي والدير البحري. كما نلاحظ اللحية الخفيفة والشارب الطويل، بالمقارنة مع قناع الدير البحري.

القرنين الثالث والرابع الميلاديين.



## الفصل الأول

### مصادر دخول المسيحية إلى مصر

لا تزال الأسس العلمية المحددة لتعريف سبل انتقال المسيحية من فلسطين إلى مصر في بداية القرن الأول الميلادي غامضة ومجهولة ، وهي دائما خاضعة للخلافات التي تعتمد علي قلة المعلومات المصدريّة ، وتفسير الخرافات والمفاهيم الأسطورية - التي تسلت لتسكن محل الفراغات التاريخية العديدة في تلك المسألة - تفسيراً متميزاً مذهبياً أو عنصرياً ، وهي مشكلة رئيسية في التعامل مع هذا الموضوع في كثير من جوانبه التاريخية .

يبدو بالفعل أننا نواجه مشكلة صعبة في البحث عن مصادر أولية تبرر لنا وسيلة انتقال المسيحية إلى مصر ، والطرق الأولية التي سلكها المصريون للدخول فيها . فاستمرار المسيحية حتى الآن ، واستمرار الصراعات المذهبية الخفية بين الشرق والغرب ، هي في الغالب الأسباب الأولى وراء غموض تلك المسألة . فإذا ابتعدنا عن المفاهيم اللاهوتية المعقدة ومناهجها المختلفة في التعامل مع الأحداث التاريخية ، قد تبدو الرؤية مختلفة تماماً وتطراً علي السطح علامات مضيئة في تاريخ المصريين والمسيحية تكشف الستار عن بعض المسائل الغامضة المرتبطة بدخول المسيحية وانتشارها بين المصريين تحت الحكم الروماني .



## أولا : مسألة الزيارة المقدسة للمسيح الطفل إلى مصر

تمثل زيارة السيد المسيح الطفل والعائلة المقدسة إلى مصر اهتماما رئيسيا في مفهوم الكنيسة الشرقية عموما والمصرية بصفة خاصة ، بينما نجد أنها تمثل اهتماما ثانويا أو بعيد الأثر في الكنيسة الغربية . لكن هذه المسألة التاريخية ذات بعد حضاري هام عند سكان مصر من المسيحيين عبر تاريخهم الطويل . والسؤال هنا ! من أين جاءت تلك القصة والعديد من الروايات المرتبطة بها والتي جعلت من هذا الحادث أسطورة دينية خاصة بالتراث المسيحي المصري فقط ؟ .

في الحقيقة يبدو المفهوم الأسطوري واضحا ومبالغا فيه عند التناول التاريخي لهذه المسألة ، فما أورده ( متى ) الإنجيلي عن تلك الحادثة قد يبدو غامضا وغير مفسر لأحداثها التاريخية . يقول " . وبعد أن انصرفوا إذ ملاك الرب قد ظهر ليوسف في حلم قائلا قم وخذ الصبي وأمه واخرج إلي مصر . وكان هناك حتى أقول لك ، لأن هيرودس مزعم أن يطلب الصبي ليهلكه . فقام وأخذ الصبي وأمه ليلا وانصرف إلي مصر ، وكان هناك إلى وفاء هيرودس " ( متى : ١٣-١٤ ) " فلما مات هيرودس إذ ملاك الرب قد ظهر في حلم يوسف في مصر ، قائلا قم وخذ الصبي وأمه وانهب إلي أرض إسرائيل " ( متى : ١٩:٢ )

تلك هي المعلومات الأولية عن تلك الزيارة المزعمة حدوثها ، وعلى الرغم من ذلك ، فقد اعتبر الأقباط هذه الزيارة حدثا تاريخيا عندهم ، علما بأن المصدر الوحيد لدينا هو إنجيل ( متى ) في تلك الإشارات البسيطة السابقة . فلم ترد لدينا أية إشارات عن تلك الفترة أو أنباء عن تأثير تلك الزيارة على ظهور بواكر العقيدة المسيحية في مصر في تلك الفترة المبكرة توابك الأحداث الأسطورية ( الإعجازية ) التي دونت في المصادر القبطية في المدن التي زارتها العائلة المقدسة . ولكن هناك روايات ( غير موثقة ) تحمل أخبارا شبة أسطورية عن تلك الأحداث الإعجازية التي وكتبت تلك الزيارة . بعض العلماء فسروا تلك الأحداث وتأثيرها على أنها علامات حقيقية على وجود المسيحية في مصر منذ تلك الزيارة ، في حين استخدمت نفس الروايات بمثابة أدلة تستخدم أثناء الصراعات المذهبية في محاولة لإثبات عمق وجود

المسيحية في مصر قبل الإعلان عنها في العالم الروماني . تلك الآراء هي التي نحاول أن نفسرها في ضوء المصادر المتاحة ، ومناقشة أمر تلك الزيارة بصورة موضوعية .

هناك مجموعة من الأعمال تحتوي في بدايتها على أحداث خاصة بزيارة المسيح الطفل إلى مصر ، عرفت باسم ( معجزات الطفل المسيح أو إنجيل الطفولة ) *Infancy Gospels* ، كذلك المعلومات التي صورت المسيح الطفل صاحب المعجزات الإلهية حتى دخوله إلى مصر في *The Gospel of Pseudo Mathew* . تلك الأعمال تقع ضمن أعمال باللغة العربية عرفت (بالأبوكريفيا) *Apocrypha* المؤرخة بالقرنين التاسع والعاشر الميلاديين تحت اسم (الأبوكريفيا العربية للعهد الجديد) . معلوماتها تحمل الكثير من الشكوك من الناحية المصدرية ، فقد بحث هذا المصدر عن دور مصري في حياة المسيح الطفل والمسيحية المبكوة عموما ، وذلك لإثبات فحوى ومضمون مذهبها الأرثوذكسي ضد المذاهب الغربية أو ضد الديانة الإسلامية في الفترة المتأخرة من العصر البيزنطي . تلك المحاولات ليست موثقة بما يتفق مع المنهج التاريخي ، بل يمكن اعتبارها أعمالا ملفقة أو توفيقية للضرورة ولتدعيم حالة معينة في فترة محددة ، وهي بالتالي يمكن قبولها من ناحية المنهج اللاهوتي وتحليله العقائدي ، بينما نعتبرها دخيلة على المنهج التاريخي وهو ما نحاول فصله وتحديده في هذا العمل .

في إنجيل ( *Pseudo Mathew* ) ورد بحث شامل عن زيارة العائلة المقدسة والمسيح الطفل إلى مصر ، يحتوي على قصص أسطورية صارت بعد ذلك تراثا مسيحيا على الرغم من أن مصدرها الأصلي هو الأعمال (الأبوكريفيا) غير المعتمدة في كنيسة الإسكندرية والمحظور استخدامها في المذهب المصري عموما . في هذا البحث دونت مجموعة من المناطق التي لا تزال محط أنظار المسيحيين عبر العصور وبصفة خاصة الفترة ما بين القرن السادس وحتى القرن الثامن الميلادي . فحوى القصص والمبالغة في الوصف لم نجد لها استئمارا طبيعيا في التراث المصري بعد ذلك ، ولم نتحدث عنها المصادر المسيحية أو القبطية، حتى عندما حاول القنان القبطي أن يصور ويسجل حادث تلك الزيارة في مغارة دير (أبي حنس) في منطقة الشيخ عباد ، لم يصور المعجزات التي دونت في تلك القصص والمناسبات بزيارة المسيح الطفل مثل حادث (الاشمونيين) على الرغم من تجاور الموقعين

معا . فالمسيح الطفل في الأسمنونيين ؟ حول خمسة من الجمال إلى حجارة لأتكم اعترضوا طريقة أمام المعبد ، ويقال أن سكان القرية آمنوا بالمسيح عقب هذه المعجزة . إلا أن فنان دير أبي حنص ، صور القصة مستوحاة من الإشارات البسيطة التي دونها ( متى ) في إنجيله ، منذ إعلان هيرودوس عن قتل الأطفال دون السنتين ، وحتى رحيل العائلة وعونها من مصر . صور ( أبي حنص ) التي ترجع إلى القرن السادس الميلادي ، أصبحت الآن دليلا أثريا على أن مضمون القصص الأسطورية التي دونت في الأبوكريفا لم تكن معروفة حتى القرن السادس الميلادي ، وأن مضمون القصة لا يزال محصورا في نص ( متى ) ، هذا الدليل الأثري يمكن أن نلتمه للمحاولات التي حاول البعض تقديمها حول أعمال معجزات الطفل المسيح في مصر

بأنها ترجع لأصول كتبت في القرنين الرابع والخامس الميلاديين .  
معني ذلك أن تلك القصص الأسطورية حول معجزات الطفل المسيح لا يوجد لها أساس من الصحة يمكن الجزم به سوى إنجيل ( متى ) في إشاراته الفاضلة والمختصرة .  
تدعيما لذلك ، نجد أن المؤرخ الكنسي ( يوسابيوس ) الذي زار مصر خلال القرن الرابع الميلادي ، والذي كانت لديه مصادر ومعلومات هامة عن المسيحية المبكرة في مصر ، لم يتحدث بالتفصيل عن تلك المسألة ، واستخدم فقط ما جاء به متى فقال :  
" ولكن الطفل نجا من الفخ إذ حمله أبواه إلى مصر بعد أن أعلمها بما كان مزمعا أن يحدث "

( Eusebius.I.V11.2 )

( يوسابيوس ) لم يعلق على هذا الحدث تماما ، وأن كانت الميول الإريوسية لديه آنذاك ربما ساهمت في عدم الخوض في مسائل تتعلق بالوهية الطفل المسيح ( المسيح الإله منذ الطفولة ) . عموما تلك الاحتمالات واردة في التعامل مع يوسابيوس كمؤرخ مسيحي في القرن الرابع الميلادي ، ولكن بعيدا عن ذلك فإن هذا المصدر يزيد من أسطورية تلك الأحداث التي وكتبت أو فسرت زيارة العائلة المقدسة .

لذلك من خلال ما سبق يمكن تقييم المسألة التاريخية الخاصة بتلك الزيارة ، في أنه لو حدث بالفعل زيارة العائلة المقدسة إلى مصر استنادا فقط لمقولة ( متى ) ، فإن محور استغلالها سيكون هاما للمصريين المسيحيين في أوقات الأزمات الدينية ، ( فالمعلمون القنوسيون الأوائل ) الذين أشاروا بشدة بأن المسيح أعطاهم الريادة - وهو الأمر الذي ظهر

قويا بعد القرن الرابع الميلادي عقب الاعتراف بالمسيحية -- ربما روجوا عن تلك القصة وأقحموا الأحداث الأسطورية فيها ، حتى يدعموا آراءهم بسند أسطوري عميق الأثر مثل هذا الحادث . هذا الاقتراح يمكن تدعيمه حديثا بعد إثبات أن هناك علاقة قوية بين أتانجيل (تجمع حمادي ) القنوسية التي اكتشفت عام ١٩٤٥ م ، وبين أعمال (الابوكرافيا ) المصرية في القرنين الرابع و الخامس الميلاديين ، وبالتالي إثبات الريادة وتدعيم موقف القنوسيين في مصر ضد كنيسة الإسكندرية كان في حاجة لاستثمار تلك الزيارة ونشرها .

هناك فئة أخرى كانت خاصة بالكنيسة والمسيحيين على المستوى الشعبي في مصر ، فيمكن القول بأن الاتجاه الأسطوري التخيلي سمة أساسية في أسلوب التدين المصري ، فإن الاتجاه الأسطوري لتلك الأحداث جاء مواكبا لفترة الصراعات المذهبية في منتصف القرن الخامس الميلادي والخاصة بإثبات مفهوم المسيح الإله ، وبالتالي التركيز على معجزات الطفل الإلهية كانت صفة أساسية لتدعيم الموقف الديني ، ويمكن اقتراح بداية لهذا الاستخدام الشعبي بعد منتصف القرن الخامس الميلادي عندما احتاجت الكنيسة لوسائل تدعم موقفها أمام المذاهب الغربية وإبراز مفهوم المسيح الإله (والنيوتوكس ) أم الإله ، وبالتالي واكب ذلك انتشار صور الرحلة المقدسة ومذبحة الأطفال وصور العذراء المرضعة للمسيح الطفل وحول رأسه الهالة النورية . إلا أننا لم نجد صورا من القصص الإعجازية المدونة في الأعمال الأبوكرافيا التي يحتمل أن تكون ضرورة وجودها قد واكبت فقط دخول الديانة الإسلامية منذ منتصف القرن السابع الميلادي ، وذلك لتثبيت أوتاد المسيحية وعمق أثرها في التاريخ المصري ضد الديانة الجديدة الوافدة على المصريين ، وهو الأمر الذي واكب فترة تأريخ تلك الأعمال بالقرنين التاسع والعاشر الميلاديين .

عموما فإن مضمون تلك الموضوعات المتصلة بزيارة العائلة المقدسة إلى مصر ، يمكن أن يندرج في ركب التراث المصري الذي يعيد للأذهان أسطورة حورس الطفل المخلص ، ويعبر في نفس الوقت عن أصالة مسيحية محلية في مصر ، وهو طابع تميز به المصريون عموما في إعطاء سند أسطوري خيالي مفتوح قابل للتغيير والتعديل عبر العصور ، يتجلى ينتشر تحت ظل الضغوط السياسية أو الاجتماعية المتلاحقة على المصريين والمسيحيين سواء تحت الحكم الروماني - البيزنطي أو تحت الحكم الإسلامي بعد الفتح العربي .



## ثانياً: مسألة التبشير بواسطة اليهود ومشكلة (آبو للوس) اليهودي السكندري

تلك المسألة تعتبر حالياً من أهم المصادر والاتجاهات الحديثة المفتتحة في بعض الأحيان ، والتي أصبحت محط أنظار العلماء في السنوات الأخيرة ، وهي البحث عن وضع وصفة وكيان يهودي في الحضارة المصرية القديمة . المسألة تختص بمناقشة سفر ( أعمال الرسل ) للقديس ( بولس ) ، وذلك في البحث عن حقيقة التبشير بالمسيحية في مصر وكذلك في العديد من الولايات الرومانية عن طريق اليهود المقيمين في تلك الولايات . مناقشة هذه المسألة في ضوء المصادر المتاحة تبدو صعبة للغاية ، وذلك إذا ما اعتمدنا على نص ( بولس ) ومعلومات فيلون ويوسيفيوس ( المؤرخين اليهود في القرن الأول الميلادي ) عن وضع اليهود في مصر خلال نهاية القرن الأول ق.م وبداية القرن الأول الميلادي ، وإلى أي مدى كانت علاقتهم باليهود المقيمين في أورشليم .

في البداية نجد في أعمال (بولس) نص يقول:

" وكان يهود رجال أتقاء من كل أمة تحت السماء ساكنين ( قاصدين ) أورشليم ( المناسبة يوم الخمسين Pentecost أو عيد الفصح اليهودي Passaver ) صار هذا الصوت ( قيام المسيح ) ، اجتمع الجميور وتحيروا لأن كل واحد كان بسمعهم يتكلمون بلغته ، فبهت الجميع وتعجبوا قائلين بعضهم إلى بعض ، أترى ليس جميع هؤلاء المتكلمين جليلين Γαλιλαιοι ( من أهالي أورشليم معاصري المسيح ) فكيف نسمع نحن كل واحد منا بلغته التي ولد بها ، فريثون ، ساديون ، عيلاميون ، والساكنون ما بين النهرين واليهودية وكباد وكية وبنثس واسيا وفريججية وبمفيلية ، ومصر ، ونواحي ليبيا التي تحوي القبروان والرومانيون والمستوطنون اليهود ودخلاء وكريتيون عرب ، نسمعهم يتكلمون بألسنتنا بعظائم الله . . . "

( بولس ٢٠ ، ٥ ، ١١ )

يبدو من حديث بولس أن هناك تجمعاً يهودياً من جميع الولايات الرومانية قصدوا أورشليم بغرض المشاركة مع اليهود المقيمين في الاحتفال بعيد الفصح اليهودي أو عيد الغنصره ، والذي عرف بعد ذلك بعيد ( الخمسين ) بعد صلب المسيح أو حلول الروح القدس على التلاميذ . المقصود من ذلك أن اليهود الحاضرين لهذا العيد قد أدركوا الرسالة المقدسة في ذلك اليوم بعد قيام المسيح ، وأنهم أصبحوا مؤهلين للترويج عنها في البلاد التي جاءوا منها ومن بينها مصر .

(بولس) هنا لم يحدد لنا مباشرة طبيعة التبشير المسيحي في بعض بلدان الإمبراطورية على أيدي اليهود المقيمين فيها ، ولكن هذا التحديد استقله بعض العلماء في إثبات الهيمنة اليهودية على انتشار المسيحية آنذاك ، وإن كان كثيراً من منطقهم يستند للتوارث المسيحي لليهودية ، إلا أن المبالغة في وصف السيطرة والاحتساح اليهودي لمعظم الولايات الرومانية - التي تحقق نظرية ( الأسباط الاثني عشر Zodiac-Origm ) في نهاية القرنين الأول قبل الميلاد والأول الميلادي - جاءت بعيدة بعض الشيء عن الحقيقة . وذلك لأنهم على سبيل المثال في مصر ، اعتمدوا على تعداد ( فيلون ويوسيفيوس ) في وجود هيمنة يهودية في الممالك الهلينيستية ، ولكن في الحقيقة أن اليهود بالفعل أقاموا في مصر منذ عهد الملك (ابسماتيك الثاني) بصفة مستمرة واستقروا فيها حتى العصر الأمبراطوري . وعلى الرغم من ذلك فهم لم يحاولوا نشر ديانتهم بين المصريين . فإذا ما افترضنا صحة معلومة ( فيلون ) مع الحذر في الأعداد المذكورة حيث يقول " هناك ليس أقل من مليون يهودي يسكنون الإسكندرية والأراضي المجاورة باتجاه ليبيا إلى حدود أثيوبيا ( Philo . Flaccus . 43 )

فإن الاحتمال الأكبر أن تكون لتلك التجمعات اليهودية علاقات دينية مستمرة مع يهود أورشليم . هذا الأمر لا يزال حتى الآن غامضاً وتنقصه معلومات كثيرة خاصة في تحديد طبيعة العلاقة بين يهود الإسكندرية ومصر عموماً مع يهود أورشليم في نهاية العصر البطلمي وبداية العصر الروماني . فالمؤشرات تبدو صعبة في تحديد ذلك وهي تميل إلى وجود خلافاً طقسياً ودينية بين طبيعة الممارسات الدينية اليهودية في مجمع الإسكندرية اليهودي ونظيرة في الهيكل الأورشليمي . هذا الأمر فسر بعض العلماء على أنه عقب تدمير هيكل أورشليم عام ٧٠ ق.م استقطبت الإسكندرية ومجمعها اليهودي يهود العالم ، وحل المجمع محل هيكل أورشليم ، كما

مارست (الترجمة السبعينية) باللغة اليونانية ضغوطها آنذاك في الممارسات الطقسية ، وبالتالي ابتعد اليهود فترة عن مركزهم الأصلي ، فحدث الخلاف بينهم والذي استمر طويلا حتى منتصف القرن الرابع الميلادي تقريبا .

الخلافات المذهبية بين يهود اورشليم ويهود الإسكندرية لم تكن مرتبطة بالمسيحية في بداية انتشارها على الأقل ، ولكنها توسعت ازدهرت بعد دخول المسيحية في مصر ، ويحتمل أن هذا الخلاف كان في صالح انتقال المسيحية عن طريقهم إلى مصر كنوع متطور من العقيدة اليهودية ( عالمي الطابع غير عنصري ) ، التي كانت قد بدأت في الإسكندرية تظهر تلك النوعية من أساليب التطور الفكري الديني واندماجها مع الفلسفة اليونانية كما في حالة تعاليم ( فليون ) مثلا . من هنا أصبحت اليهودية الممارسة في مصر مؤهلة لقبول أفكار جديدة تخدم مسألة انتقال المسيحية من خلالها إلى مصر ، وهي حالة ولدت في الإسكندرية ولم تكن مقبولة في اورشليم . مضى ذلك أن اليهود المذكورون عند بولس في هذا التجمع يحتمل أنهم أدركوا الرسالة المسيحية هناك ، وأنها واكبت فكرهم المتطور الممارس في الإسكندرية وقورينا والثنتين ، ويحتمل أنهم عادوا إلى مصر بمعلومات كثيرة عن الدين الجديد بوصفه جزء متطور من الفاموس اليهودي الخاضع له تماما . ولكن تبقى مسألة انتقاله للمصريين محل شك دائم على يد اليهود .

في نفس المصدر (ليولس) وفي موقع متأخر من الإصحاح ( الثامن عشر ) ، يروي بولس بعد أن رحل إلى أفسوس يقول ،

” ثم أقبل إلي أفسس يهودي اسمه سكندري الجنسية ، رجل فصيح مقتدر في الكتب ، وكان هذا خبيرا في طريق الرب ، وكان وهو حار بالروح يتكلم ويعلم بتدقيق ما يختص بالرب عارفا معمودية يوحنا فقط ... ”

(أعمال . ١٨ : ٢٤ : ٢٧ )

اختلف العلماء حول شخصية (ابولوس) ، وعلى الرغم من اتفاقهم حول أصالة السكندري ، وأنه بالفعل جاء إلي أفسوس من الإسكندرية مباشرة ، إلا أنهما اختلفوا في عرسته إلي الإسكندرية مرة أخرى . ففي (رسالة كورنثوس) ليولس وكذلك رسالة (١٢١٢) وفي بعض الأعمال (الإصحاح التاسع عشر) ، نجد (ابولونوس) قد رحل إلي كورنثوس من أفسس مباشرة . تشير بالمسيحية ، ومن المحتمل أن يكون (بولس) غير الذي أراه ، وبالتالي لم يولد أبية

معلومات تدل علي عودته إلى الإسكندرية ، فقد كان صديقاً خاصاً لبولس . ولكن تبقى معلومات بولس عن من ناحية تعليمه وعلمه المقتدر في الكتب . ويبدو من الحديث أن تلك الصفات اكتسبها في الإسكندرية وأنه رحل بها إلى أفسوس ، وبالتالي هناك احتمال بأن يكون معلماً للتعاليم الجديدة المتطورة في الفكر التوراتي لأمثالة من اليهود العارفين به في الإسكندرية ، ولكنه كان في حدود معمودية يوحنا ، ويحتمل أنه رحل إلى أفسوس لمعرفة المزيد عن حياته وتعاليم المسيح . ربما كانت بعض الأفكار الفلسفية الجديدة التي ظهرت في الإسكندرية والمربطة بالعقيدة اليهودية كانت قد هيأت الأجواء لاستقبال المسيحية ، وهو ما يفسره قول بولس ( نصيح ومقتدر في الكتب ) معنى ذلك أن هناك كتب يعرفها يهود الإسكندرية تلقى قبولاً في مفهوم المسيحية المبكرة ، علماً بأن بولس كانت لديه القدرة على التفرقة بين الكتب المتحيزة لليهودية والحايدة أو القابلة للمسيحية . ولكننا حتى الآن لا نعلم ماهية تلك الكتب المقصودة أو تلك التعاليم المتصلة بالرب والتي تعلمها (ابوللوس) وقبلها (بولس) فهل هي جزء من التعاليم المحافظة المتشددة من العقيدة اليهودية ، أم هي تعاليم خاصة بمفهوم اليهودية الجديدة (العالمية) المستوحاة من الترجمة السبعينية (اليهودية اليونانية) ، أم هي تعاليم فلسفية جديدة خاصة بيهود مصر والإسكندرية بصفة خاصة تبحث في النبوءات حسب الناموس الخاص والواضح في تعاليم فيلون السكندري؟.

عموماً ليس لدينا دليل علي عودة إلى الإسكندرية وممارسة تعاليمه التي تعلمها علي يد القديس بولس في مصر ، ولكن يتبقى احتمال واحد خاص بحدوث اتصالات بينه وبين أنصاره المقيمين في الإسكندرية ، وهو الأمر الذي يقترح وصول المسيحية وانتقالها إلى الإسكندرية في تلك الفترة المبكرة ، ولكن من الصعب تحديد نوعية تلك التعاليم المسيحية وطريقة انتقالها إلى مصر آنذاك.

### ثالثاً: مسألة تبشير القديس (مرقس) بين الحقيقة والأسطورة

إن الحديث عن زيارة القديس مرقس إلى الإسكندرية والتبشير فيها بالمسيحية ، بعد أقدم حديث عن دخول المسيحية في مصر بل هو أشهرها على الإطلاق ، ولكن ما هي الحدود المصدرة الموثقة لهذا الحديث وتلك المسألة . في البداية اتجه النقاد إلى تفسير نص ورد في رسالة بطرس الأولى (١: ٥ ، ١٣) يقول .

تمسك عليكم التي في بابل المختارة معلم ومرقس أنبيء

تلك الإشارة الغامضة ذهب الكثيرون في تفسيرها الأسطوري إلى كلمة (بابل أو بابليون) Βαβυλωνι أنها خاصة بحصن بابليون في مصر القديمة حالياً ، وذلك لأنها كانت تحتوي على معبد يهودي يطلق عليه اسم هيكل (ياتوس) ، وبما أن (بطرس) اعتبر مبشراً لليهود المشتتين ، فمن الجائز قدومه إلى مصر مع (مرقس) الذي تركه ورحل إلى الإسكندرية.

هذا التفسير الغريب يوجد معه تفسير آخر ، يعني بأن كلمة (بابليون) خاصة بالمعبد الفرعوني الضخم (الصرح الأمامي للمعبد) ، ومن هنا فإن الاتجاه نحو معبد فرعوني بالقرب من إحدى التجمعات اليهودية في مصر (الإسكندرية، قورينا، الفنيتين) قد يكون جائزاً من وجهة نظر أصحاب هذا الاتجاه ، وبالتالي ذهبوا إلى اعتبار المعبد المقصود هو الخاص بالإله (أوزوريس) في منطقة (تابوزيرس ماجنا) (أبو صير- غرب الإسكندرية) ، وذلك لوجود المعبد في موقع متوسط بين الجاليات اليهودية في قورينا والإسكندرية . تلك الروايات جاءت لتفسير نص (بطرس) وكلمة بابليون . وعلى الرغم من ذلك ، فإن الرأي الخاص بمعبد تابوزيرس ماجنا ربما يكون له اتصال بمستعمرة (المتضرعين) أو التساك اليهود علي بحيرة مريوط - الذي ذكرهم (فيلون) وأبدى إعجاباً ملحوظاً بهم في وصفه لعاداتهم وزهدهم وحياتهم الاجتماعية

والدينية، ونقل هذا (يوسابيوس) وأضاف انهم يمثلون مسيحية مبكرة في الإسكندرية ، وهي في الحقيقة ومن خلال وصف (فيلون) فهم يتفقون مع تعاليم الفكر الغنوسي المبكر ولاسيما في عهد (كيرنثوس) من القرن الأول الميلادي - وبالتالي يمكن قبول هذا الرأي (مجازاً) فإذا فرض أن القديس (مرقس) جاء بالفعل إلى الإسكندرية ثم رحل منها في اتجاه برقة مروراً بغرب الإسكندرية ومدينة تابوزيرس ماجنا ثم عاد إلى الإسكندرية مرة أخرى ، فيحتمل أنه نزل على هذه الجماعة المتزعة الزاهدة والعارفة بالناموس اليهودي المتطور ، مع العلم بأن مرقس أصلاً يهودي . ولكن في النهاية يظل الرأي تخمينياً دون أن يكون هناك أي صياغة مباشرة تفسر لنا قدوم مرقس إلى الإسكندرية ، علماً بأن هناك آراء ترفض تماماً اعتبار كلمة بسابليون خاصة بمصر، وإنها فقط ترمز لمدينة روما حيث وصل بالفعل بطرس ومرقس إلى روما من أجل التبشير المسيحي فيها لبعض المنشقين من اتباع (سيمون الساحر) في عهد الإمبراطور كلوديوس .

هكذا كان مصدر بطرس غامضاً في إثبات تبشير مرقس بالمسيحية في مصر، وهو الأمر الذي ألقى بظلاله على حقيقة تبشير القديس مرقس بالمسيحية في مصر، وضعها في قالب أسطوري إلى حد ما . فبعد مصدر بطرس ، نجد إشارة عند (كليمنت السكندري) نهاية القرن الثاني الميلادي ، أشار فيها إلى وصول مرقس إلى الإسكندرية قادماً من روما بعد وفاة بطرس . وعلى الرغم من ذلك ، فإن (كليمنت) ربط هذه المعلومة بعبارة (هم قالوا) φάσιν ولم يذكر لنا مصدر معلوماته ، (سميث) حاول إيجاد مبرر لكليمنت في بحثه عن إنجيل مرقس في الإسكندرية - الذي فشل في العثور عليه - معبراً عن كليفية أن يكون مرقس هو المبشر بالمسيحية في مصر وإنجيله غير موجود فيها أو غير قائم على الساحة الدينية في عهد كليمنت . (كليمنت) في جزئية أخرى أشار إلى أن (كربوكراتيس) الفيلسوف الغنوسي الذي عاش في النصف الثاني من القرن الثاني تقريباً - كانت له شيعية غنوسية عرفت باسم (الكربوكراتيسين) - هو الذي عدل من إنجيل مرقس واستخدمه لترويج تعاليمه الغنوسية عقب الحرب اليهودية الرومانية في عهد تراجان وهادريان . ولكننا ، وكذلك (كليمنت) لم نستطيع الوقوف على أرض ثابتة بخصوص هذا الحديث ، وبصفة خاصة في تحديد مفهوم العداء الواضح الشخصي بين كليمنت وكربوكراتيس . فمن المعروف أن كليمنت كان مرحباً بأعمال

الكرتوكريستين واستخدم إحدى أعمالهم (الفضائل) في العديد من أعماله ، وبالتالي مفهوم تعديل أو غياب إيجيل مرقس بسببهم لا يزال غامضاً مثل حالة تبشيريه بالمسيحية حتى الآن وفي ضوء المصادر المتاحة.

نفس الرأي يمكن أن نجده غامضاً عند (يوسابيوس) الذي يقول:  
 "ويقولون إن مرقس هذا كان أول من أرسل إلى مصر، وأنه نادى بالإنجيل الذي كتبه، وأسس الكنائس في الإسكندرية أولاً"

نلاحظ أن يوسابيوس عثر على تلك المطومة عن طريق السمع ولم يتأكد من مصدرها الموثق على الرغم من أنه زار الإسكندرية في بداية القرن الرابع الميلادي واطلع على كافة مؤلفات اللاهوتيين السكندريين (كليمنت و أوريجنس) ونقل عنهم بتوثيق ، إلا أننا لا نستطيع الاعتماد عليه في إثبات دخول مرقس إلى الإسكندرية والتبشير فيها.

من ناحية أخرى، يمكن افتراض أن ظهور آراء تنادي بتبشير المسيحية في الولايات الرومانية قد جاء على يد الرسل والقديسين الأوائل ، قد يكون خيراً من الاعتراف بأن التبشير بالمسيحية في مصر جاء على يد اليهود كقصر ديني وجنسي . هذا الافتراض يفرض نفسه حالياً ليس على المستوى المحلي للمسيحية في مصر بل على مستوى جميع الولايات الرومانية ، فبعد الحرب ضد اليهود في منتصف القرن الثاني الميلادي ظهرت نوازع فك الحصر اليهودي على المسيحية ، وبدأ المسيحيون يؤسسون تاريخاً خاصاً بهم بعيداً عن الإرث اليهودي الذي أصبح مكرهاً كقصر شعبي واجتماعي في المجتمع الروماني آنذاك ، ظل هذا المفهوم سائداً ريماً حتى الاعتراف بالمسيحية . (فيوسابيوس) يقول: في مقدمة كتابه،  
 "وعلاوة على هذا فإن قصدي (من الكتاب) أيضاً وصف المصائب التي حلت عاجلاً

لكل الأمة اليهودية نتيجة لمؤامراتهم ضد مخلصنا"

تلك هي الأحوال حتى القرن الرابع الميلادي . من خلال ذلك نتجه ناحية التخمين المحلي في فرض فكرة أو حدث في الماضي من أجل تدعيم رأي حاضر وتثبيت أوثاده ، ولكن قبل أن نؤكد ذلك يجب علينا أن نلخص بصورة منهجية كتاب يوسابيوس والفصول التي أورد فيها علاقة بطرس ومرقس ودخول الأخير إلى الإسكندرية وظهور الفكر الغنوسي بها.

منهج يوسابيوس في الكتاب الثاني الفصول من ( الرابع عشر حتى السابع عشر ) تصور لنا حقيقة ما نرجوه من بحثنا، ففي الفصل (الرابع عشر) تحدث عن كرازة بطرس الرسولي في روما وأنه جاء من أجل تبشير اليهود من ضلالة سيمون (أول الفخوسين) والذي كان مسيحياً ثم انشق عن تعاليم الرسل ، وكانت لديه شهرة واسعة في روما عهد الإمبراطور (كلوديوس ) . في الفصل (الخامس عشر) تحدث عن كتابة إنجيل مرقس والذي كتب بناء على توصلات العديد من المسيحيين في روما لمرقس من أجل كتابة إنجيل يضم تعاليم بطرس . وبالربط بين الفصلين نجد أن إنجيل مرقس كتب ضد تعليم (سيمون الفخوسي) ، ويحتمل أنه كتب بعد وفاة بطرس . في الفصل (السادس عشر) أشار يوسابيوس إلى خبر مجيء مرقس إلى مصر ، ثم وفي ارتباط غريب منه تحدث عن جماعة المؤمنين (المتضرعين) من الرجال والنساء اليهود القاطنين غرب الإسكندرية نقلاً عن فليون . حاول يوسابيوس في الفصلين (السادس عشر والسابع عشر) أن يثبت - دون أن يكون لديه سند وثائقي غير معلومات فليون- أن هذه الجماعة القاطنة على بحيرة مريوط ما هي إلا جماعة مسيحية مبكرة في الإسكندرية

"وسواء كان نفسه (فليون) هو الذي أطلق عليهم هذا الاسم، مستخدماً لقباً يتفق مع طريقة حياتهم، أو أنا أول شخص بينهم هو الذي أطلق عليهم هذا الاسم في البداية لأن اسم ( أتباع المسيح ) لم يكن معروفاً في كل مكان ، فلا داعي لإطالة الجدل في هذا الموضوع هنا" ولكنه في موقع آخر يقول : " ويتضمن نفس الكتاب وصفاً لأشياء أخرى كثيرة، ولكننا رأينا أنه من الضروري اختيار تلك الحقائق التي توضح مميزات الحياة الكنسية " ثم يقول : " ونحن نعتبر أن هذه الحقائق التي يرويها فليون تشير بوضوح وبلا نزاع إلى أبناء شركتنا . "

(Eus. II.XVII.14)

من خلال ما سبق يمكن مناقشة الافتراض الخاص برغبة الخلاص من الهيمنة اليهودية على الديانة المسيحية ، وبصفة خاصة مفهوم ( لا بد أن تكون يهودي لكي تصبح مسيحياً ) ، تلك الأفكار ، بدأت المسيحية في النصف الثاني من القرن الثاني الميلادي تحاول الفصل والحد منها، ويبدو أنها نجحت في القرن الثالث الميلادي ، شعلقة الرسل بالفخوسين من



جهة، وباليهودية من جهة أخرى . كان حافظاً للبحث عن أصول يمكن نسبها للمسيحيين أنفسهم ، وبالتالي تمسك مسيحيو القرن الرابع بمفهوم ديانة المسيحيين الإنجيليين حسيما يقول (يوسابيوس) ، كان هو الدافع إلى اعتبار (مرقس) هو المبشر الإنجيلي بالمسيحية في مصر ، ورغبة يوسابيوس في إظهار فئة المتضرعين اليهود القائمة على بحيرة مريوط بأنها مسيحية ، كان تدعيماً لموقف المسيحية المبكر من اليهودية ، وتدعيماً بتبشير مرقس في الجانب الأسطوري لسيرة خلاصة القول ، أنه بالرغم من كثرة المعلومات التي دونت في الجانب الأسطورية لا تزال فائدة مرقس الإنجيلي والتي لا نعظم مصدرها مثل حادث قتله واستشهاده في الإسكندرية لا تزال فائدة للمصدر التاريخي، ولكنها أسطورة مقبولة ديند. عند المسيحيين المصريين مع ميولهم الاجتماعي وتواكب التقاليد الدينية والثقافية الخاصة بهم عبر العصور، وهو منطق مصطنع لقبول دخول المسيحية في مصر.

## رابعاً: مسألة النصوص والبرديات الإنجيلية المبكرة في مصر

أن المشكلة الرئيسية التي تواجه العديد من العلماء في بحثهم في كافة الأوراق البردية التي تحمل اتجاهاً روحياً أو دينياً في مصر، هو إلى أي مدى تقترب من المسيحية، وهل هي جزء من تطور العقيدة اليهودية، أم هي تعاليم خاصة بالفكر القنوسي الذي يمثل مرحلة انتقال هامة في مصر قبل انتشار المسيحية فيها ؟.

الأوراق البردية عموماً التي عثر عليها في مصر وخاصة في منطقتي مصر الوسطى والعليا وترجع إلى الفترة ما بين نهاية القرن الأول ونهاية القرن الثاني الميلادي، هي في معظمها تحمل صياغات رسمية تعبر عن طبيعة العلاقة بين الدولة والرعية، وعلى ظهورها وفي الأماكن الفارغة من البردية دونت بعض الإشارات أو النصوص أو الآيات المبهمة والغامضة في بعض الأحيان، فسرت على أنها إشارات دينية للمسيحية المبكرة في مصر، ولكن لا تزال هناك خلافات كبيرة حول تلك النصوص والبرديات الإنجيلية التي عثر عليها في مصر والتي أصبحت إحدى مصادر دخول المسيحية إليها.

في البداية يجب الإشارة إلى أن مناقشة هذه البرديات قد مرت بمراحل عديدة، حيث اختلفت مسألة تقييمها بعد اكتشاف برديات وأنجيل نجع حمادي عام ١٩٤٥م، فبعد ترجمة بعض تلك الأنجيل تغيرت المعايير التي تستخدم لتقييم تلك النصوص والبرديات المبكرة، وبالتالي نعتقد هنا على توضيح جوانب هذا التغير بين المعالجتين قبل وبعد اكتشاف برديات نجع حمادي. وتوضيح إلى أي مدى تقترب تلك البرديات من مفهوم انتشار المسيحية المبكرة في مصر.

في عام (١٩٢٠) ظهرت مجموعة من أوراق البردي تحوي شذرات متشابهة إلى حد ١٥ مع إنجيل يوحنا، مصدر هذه الورقات غير معلوم ويرجح الفيوم أو أوكسيرينخوس (إبراهيم). نشر تلك النصوص وتعاقب العلماء على تقييمها وأرخت قبل

منتصف القرن الثاني الميلادي ، ونلاحظ في بعض النصوص التي جاءت كالتالي:  
 النص الأول: " فقل لهم بيلطس خذوه انتم احكموا عليه حسب ناموسكم ، فقال له اليهود لا  
 يجوز لنا أن نقتل أحداً، ليتم قول يسوع الذي كان مشيراً إلى آية ميثية كان مزماً أن تموت، ثم  
 دخل بيلطس أيضاً إلى دار الولاية ودعا يسوع، وقال له أنت ملك اليهود"  
 النص مشابه تماماً لنص إنجيل يوحنا. (١٨ : ٣١-٣٣)  
 النص الثاني: " فقال له بيلطس، أفأنت إذاً ملك، أجاب يسوع أنت تقول أنني ملك، لهذا قد ولدت  
 ولهذا قد أتيت إلى العالم لأشهد الحق، كل من هو من الحق يسمع صوتي، فقال بيلطس ما هو  
 الحق، ولما قال هذا خرج أيضاً إلى اليهود وقال لهم أنا لست أجد فيه علة."  
 النص مشابه تماماً لنص يوحنا (١٨ : ٣٧-٣٨ )

النصوص تعد أقدم وثائق تشير لوجود المسيحية على أرض مصر، أو على الأقل  
 أخبر يسوع قد وصلت إلى مصر، ولكننا لا نستطيع أن نجزم من هم أصحاب تلك الوثائق،  
 هل هم مصريون ، يهود أم غنوسيون ؟ . عموماً البرديات أرخت من قبل (جراتفيل) بالقرن  
 الثاني الميلادي ، والبعض ذهب في أنها تعود إلى نهاية القرن الثاني الميلادي ، بينما بعض  
 الآراء الأخرى اتجهت إلى أنها برديات متداولة ويحتمل أنها تعود إلى أصول ترجع إلى بدايات  
 القرن الثاني الميلادي . في حين نشرها مرة أخرى (روبرت) وحاول أن يجد لها مقارنة مع  
 برديات أخرى ، وأشار إلى كونها برديات خاصة بإنجيل يوحنا ولكنه حسب النسخة المصرية  
 ولم يحدد ماهية تلك النسخة ، وأرجعها إلى الربع الأول من القرن الثاني ، كما أنه أشار إلى  
 كونها نسخ من أصول ترجع إلى نهاية القرن الأول الميلادي .

من المعروف أن إنجيل (يوحنا) كتب في أفسوس في نهاية القرن الأول الميلادي قبل  
 حكم الإمبراطور تراجان ، ويحتمل أنه كتب خصيصاً ضد الفلسفة الغنوسية ، وأن وجوده آنذاك  
 في مصر أمر طبيعي ضد الفكر الغنوسي الممارس فيها آنذاك ، والذي تمكن من نشره رجل  
 يدعى (كرينثوس ) كان معروفاً جيداً ليوحنا الذي أطلق عليه لقب (الكافر) في حادث حمام  
 أفسوس الذي أشعل إليه (إبرياتوس) . بعض العلماء يرجحون أن (يوحنا) كتب إنجيله

باليونانية حتى يخاطب الشعوب التي تتحدثها ومن بينها مصر، ولكن نلاحظ أن النصوص المكتوبة مختارة بعناية وتدقيق شديدين وذلك لأنها اختيرت من أول كلمة في الآية حتى نهاية الآية فقط. والمقصود هنا أن تلك البرديات لا تعني بالضرورة وجود الإنجيل بأكمله، بل يحتمل أنها آيات منه مختارة أما للنقد أو الاستشهاد الطقسي من داخل إنجيل يوحنا تمهيداً للرد عليها أو لتدعيم فكرة دينية خاصة باليهود المتطوِّرين القابلين للمسيحية كنوع متطور من عقيدتهم في مصر آنذاك. نلاحظ كذلك أن النصوص المختارة تهتم بمحاكمة يسوع والشاوية اليهودية (يهود اورشليم!) ضد يسوع، وهذه الفكرة نجدها متأصلة في الفكر القنوسي وبصفة خاصة تعاليم (باسيليدس وقالنتينوس) في إيجاد مبرر لكرهية اليهود ليسوع. وبالتالي فالمناقشة حول تأريخ تلك البرديات أصبح يتجه نحو إيجاد علاقة بين تلك الأقوال ومفهوم استخدامها في مصر آنذاك. والاحتمال الأكبر يتجه نحو البحث عن مبرر طبيعي لكرهية يهود اورشليم ليسوع، وهو أحد أهم الأسباب التي تستخدم لتقييم مرحلة الانتقال العقائدي بين (اليهودية) و(اليهودية- المسيحية) خارج اورشليم. وقد تجلّى ذلك بصورة واضحة عقب الحرب ضد اليهود في منتصف القرن الثاني الميلادي. على أية حال فإن ارتباط تلك الوريقات بإتجيل يوحنا يفيد وجوده على أرض مصر، ولكنه لا يعبر عن وجود مسيحية مستقلة فيها، ولا يعبر عن قبولها عند المصريين.

في عام (١٩٣٥) نشر Skeet, Bell مجموعة أخرى من البرديات الدينية (مجهولة المصدر)، عبارة عن ثلاث قطع من إتجيل يوحنا أيضاً، الأولى ترجع إلى الفترة ما بين (١٠٣-١١٧) عهد الإمبراطور تراجان، والثانية مؤرخة بعام ٩٤ م، والثالثة مؤرخة بأول أبريل عام ٨١ م. اختلف العلماء حول تحديد هوية تلك النصوص التي تعد أقدم النصوص الدينية المستوحاة من إتجيل يوحنا (حسبما كان مفترض) وقد ذهب الآراء في تفسير هذه النصوص إلى ثلاثة اتجاهات، الاتجاه الأول: أنها نصوص مقتبسة فعلاً من إتجيل يوحنا ولكن بها تحريف لغوي واضح، والاتجاه الثاني: يدعمه Skeet, Bell في أنها مقتطفات من إتجيل مجهول متأثر بإتجيل يوحنا يحتمل أن يكون إتجيل (توما أو توماس). هذا الرأي كان بمثابة تصريح لأصحاب الرأي الثالث: الذين جاءوا عقب اكتشاف كنز نجع حمادي، فبعد

اكتشاف الأناجيل القنوسية في نجع حمادي والمؤرخة بنهاية القرن الثالث وبداية الرابع الميلادي. ذهب Guillaume إلى عقد مقارنة بين نصوص تلك البرديات وقطع مشابهة في أنجيل نجع حمادي ، وتبين أن تلك النصوص ربما كانت أصول يونانية لإنجيل نجع حمادي باللغة القبطية . هذا الرأي تأكد بعد ذلك في دراسات أخرى نوقشت حول إيجاد أصول يونانية للأناجيل القبطية في نجع حمادي أدت إلى اعتبار أن جذور العقيدة المسيحية - القنوسية (قسي إطار الشريعة اليهودية) أقدم استقراراً في مصر من أنجيل يوحنا ، وبعد ظهور إنجيله باللغة اليونانية عمل المعلمون القنوسيون على دراسة واستقطاب الآيات التي تتفق مع تعاليمهم وتعديل بعضها ، وهما بذلك لم يرفضوا إنجيل يوحنا ، بل اعتبروا من ضمن الكتب المقدسة التي توضح كينونة السيد المسيح . ولمزيد من التوضيح ، فعلى سبيل المثال نجد نص البردية الأولى (P.Berol. 6854) المؤرخة بعهد تراجان (١٠٣-١١٧) يقول:

" فتشوا الكتب ، لأنكم تظنون أن لكم فيها حياة أبدية ، وهي التي تشهد لي "

يتفق النص مع آية يوحنا (٥:٣٩) ، مع ملاحظة أن عبارة (فتشوا في الكتب) كانت إحدى أهم أهداف الفكر القنوسي . كذلك نص البردية الثانية (P.Lond.130) المؤرخة بأول أبريل عام ٨١٠ م تقول:

" تظنوا أنني أشكوكم إلى الأب ، يوجد الذي يشكوكم وهو موسى الذي عليه رجائكم "

تتفق مع نص يوحنا (٥:٤٥) وهي متعلقة بالمقارنة بين موسى والمسيح. البردية الثالثة (P.Fay.110) والمؤرخة بنهاية عام ٩٤ تقول:

" نحن نعلم أن موسى كلمة الله ، أما هذا فما نعلم من أين هو "

تتفق مع نص يوحنا (٩:٢٩) . تلك النصوص المستوحاة من إنجيل يوحنا، استطاعت دراسة Guillaumant أن تجد لها أصول في إنجيل نجع حمادي، الذي يذهب به بعض العلماء على أنه خاص بإنجيل توماس ، بينما نجد أن القديس (توماس) لم يكن له إنجيل معروف، فضلاً عن عدم ورود اسمه ضمن ترتيب الأناجيل المقدسة وغير المقدسة فيما أورده تنسيق الأناجيل Harmony of the Gospels عند كليمنت و أوريجينيس و يوسابيوس ، وكذلك

الدراسات الحديثة في مؤتمر الدانمارك عام (١٩٩٥) الذي أهدته لمناقشة الفكر القنوسية . لم يثبت بالدليل القاطع وجود ( إنجيل توماس ) ضمن أنجيل نجع حمادي .

المتحيزات الفكرية الدينية المعاصرة ، وعلى أرض الواقع نجد أن النصوص المدونة في تلك البرديات تضم آيات مختارة من إنجيل يوحنا، استخدمت لتوضع في أناجيل نجع حمادي، ولكن لماذا تلك الآيات بالذات التي تبحث عن كينونة المسيح في الكتب القديمة، وما هي تلك الكتب، هل المقصود بها فقط كتب العهد القديم لليهود، أم أن هذا المفهوم تطور في مصر واتضمت كتب أخرى مثل الكتب الفلسفية اليونانية والفكرية كنوع من الفكر الموحد آنذاك، ثم التأكيد الصريح الواضح في الآيتين الأخيرين على المقارنة بين موسى والمسيح، وتبدو مسألة الاختيار هنا خاصة باليهود لا المسيحيين ، وبالتالي فأنها تقترب من تعاليم اليهودية - المسيحية المتطورة في مصر بفعل الفلسفة الغنوسية، التي انتشرت بالفعل في مصر بعد الحرب ضد اليهود، وربما كانت تلك الوريقات أصول يونانية لفكر غنوسي تطور بعد ذلك إلى صور أناجيل غنوسية كما هو مكتشف في نجع حمادي، ولكنها في ضوء عقيدة وسطى بين اليهودية والمسيحية خاصة باليهود المقيمين في مصر، ولم يكن للمصريين دوراً فيها حتى تلك الفترة المبكرة من القرن الثاني تقريباً.

لمزيد من إيضاح لتلك المسألة المتعلقة بمرحلة الانتقال بين اليهودية والمسيحية في مصر، في عام (١٩٤٩) تمكن (روبرت) من إعادة فهرسة ونشر حوالي ١١٦ بردية غير معلومة المصدر نشرت من قبل في Gre. Bibl. Papy. عثر عليها في مصر، أرخت جميعاً بالقرن الرابع الميلادي، ولكن روبرت استطاع أن يرجع بعضها إلى القرنين الثاني والثالث الميلاديين. منها ثمانية برديات تحوي نصوصاً دينية مجهولة المصدر ترجع إلى القرن الثاني الميلادي. وقد تم تحديد هذه البرديات بأنها نصوص دينية محلية مسيحية في مصر، ولكن تبين بعد اكتشاف أناجيل نجع حمادي أنها تخص الديانة اليهودية المتطورة في مصر عرفت باسم (المزامير) Psalms وأنها ضمت بعض الاختصارات التي صارت رموزاً مسيحية فيما بعد مثل اختصارات الرب والمسيح IC ; KI ; KV إلا أن الشك لا يزال قائماً حول طبيعة هذه النصوص والتي تقترب من نصوص المزامير، ويحتمل أن وجود تلك الإشارات هو نوع من التطور الديني المعروف في الناموس اليهودي. من هنا نجد أن تلك البرديات أيضاً ربما كانت تخص فئة معينة لديها تعاليم خاصة تمزج بين الأصل اليهودي والمفهوم المسيحي المبكر، ولم يكن للمصريين حتى تلك الفترة علاقة بالمسيحية.

تلك الأمثلة توضح أننا لا نملك برديات صريحة عن علاقة مباشرة بين المصريين والمسيحية المبكرة حتى القرن الثالث الميلادي، وأن ما كان يحدث في مصر هو محاولة لتصوير فكر جديد تمهيداً لطرحه شعبياً على المصريين تحت ظل ظروف خاصة مثل الاحتلال والفقر والمعاناة الدينية والاجتماعية، كما يجب أن نشير إلى عامل الفشل الديني المستمر في تحقيق الخلاص في عهد البطلمة والرومان، جعل العقول المصرية آنذاك مهياة بصورة طبيعية لقبول فكر ديني جديد نابع من أرضها وليس وافدا عليها، هذا الانتطباع قد يبدو الآن مبالغاً فيه، ولكنه تمهيد طبيعي للنتائج التي سوف نتحقق منها فيما بعد، والتي تؤكد هذه المعطيات وبصفة خاصة ظهور المحلية المسيحية في مصر خلال القرنين الثالث والرابع الميلاديين.

وعموماً وقبل أن نختم تلك المسألة، يجب علينا مناقشة بعض البرديات التي اكتشفت في مصر، وكانت دليلاً على وجود مسيحي قائم بالفعل فيها، ثم بعد اكتشاف برديات نجع حمادي تغيرت الفكرة تماماً وأصبحت هناك دلائل على الوجود الغنوسي أو محاولة تمصير المسيحية على أرض مصر.

في عام (١٩٠٤) نشر (جرانفيل) مجموعة من البرديات تحت عنوان (أقوال يسوع) Sayings of Jesus كان يعتقد قبل ظهور برديات نجع حمادي بأنها أعمال خاصة بعملية نقد المسيحية المبكرة، البعض اعتبر تلك النصوص جاتبا نقدياً معروفا باسم (إنجيل العبرانيين) . على أية حال، البرديات عددها ثمانية مؤرخة بالفترة ما بين القرنين الثاني والثالث الميلاديين، تحتوي على أقوال خاصة (يسوع) فسرت على أنها أقوال تنقد المسيحية من قبل اليهود. بعد ذلك تبين أنها محاولة للاعتراف بالمسيح من قبل اليهود أو الغنوسيين حاولوا تبرير الوجود الإلهي للمسيح كروح إلهية هيولية غير مجسدة، وهو الأصل الفعلي للمذهب المصري، تولسي إثبات تلك النظرية H.Schmeemelcher الذي عقد مقارنة بين تلك البرديات وبين ما عثر عليه في نجع حمادي، فوجد تشابهاً قوياً في المفهوم يؤكد أن برديات نجع حمادي نسخة متطورة من فلسفة غنوسية موجودة في القرن الثاني الميلادي، لاحظ التشابه بين النصين:

نص البردية (Grenfell. P. Oxy. I):

" قال المسيح، عندما يكون هناك اثنين، فهم لبسوا بدون الرب، وعندما يكون هناك رجل واحد بمفرده، أنا أقول، أنتي معه، أرفع الصخر سوف تجدني، أقسم الخشب سوف تجدني هناك "

نص بردية نجع حمادى • (Gos.N.H.L., 30)

" قال المسيح، عندما يكون هناك ثلاث أرباب هم الإله، عندما يكون هناك اثنين أو واحد فأنا معهم، أقسم قطعة من الخشب فأنا هنا، أرفع الصخر سوف تجدني هناك "

هكذا تثبت لنا تلك الدراسة أن برديات نجع حمادى نموذج متطور من الفلسفة الغنوسية التي حاول العلماء تقريباً إلغاء وجود أي تأثير لها على نشأة وتطور المسيحية في مصر، ولكن كل الدلائل تثبت حتى الآن أن برديات أوكسرينخوس ونجع حمادى تحوي تعاليم وأقوالاً تقربها تماماً من مفهوم الغنوسية المسيحية في مصر، هي عقيدة نمت في منطقة مصر الوسطى، وأنها كانت تحتوي على أفعال تطبيقية يمكن استنتاجها من النص السابق الذي يؤكد على الفكر الرهباني والتوحد والعزلة، وهو ما سوف نتحقق منه فيما بعد في فصل كامل عن الرهبنة وعلاقتها بالفكر الغنوسي في مصر.



### خامساً: مسألة العهد القديم وعلاقته بالمصريين

مما لا شك فيه أن (كليمنت السكندري) حينما أشار إلى وجود إتجيل خاص بالمصريين في حدود ما سمع، لم يكن في متناول يده آنذاك، ولكننا نفترض معه أن وجود هذا الإتجيل كان قديماً قبل حرب تراجان ضد اليهود، وبعد زوال الحرب واستقرار اليهود المسلمين المنشقين دينياً وسياسياً ومذهبياً عن أبناء عمومته من اورشليم، تطورت هذه العقيدة الجديدة، واستلزم ذلك وجود إتجيل خاص بهم (اليهود المقيمين في مصر)، نحن لا نعلم عنه شيء حتى الآن، مع افتراض أن مجموعة التفسيرات السابقة الذكر حول تفسير البرديات والأقوال الخاصة بالمسيحية اليهودية آنذاك، ربما كانت تميل نحو تكوين إتجيل خاص بتلك العقائد الجديدة في مصر.

مفهوم هذه المقدمة، ربما يبدو موثقاً لحقيقة تاريخية واضحة هي أن اليهود خارج اورشليم فقط، كانوا يعتبرون أن المسيح أحد أنبياء اليهود جاء على الناموس الحقيقي الذي سار عليه موسى، ومن ثم فهو ملك لهم، وبالتالي أقواله عقيدة يهودية متطورة، وهو ما يقودنا إلى المحاولات المبكرة من جانب الفرق اليهودية في جذب المسيح وعقيدته إليهم ونسبه لهم، وبصفة خاصة فرق الكتبة والفريسيين من يهود اورشليم. من هنا برزت لدينا أهمية كتاب العهد القديم كمصدر من مصادر دخول المسيحية في مصر فهو الوعاء الذي ساهم في استقرار المسيحية في مصر.

كان لاستقرار أكبر جالية يهودية في الشتات اليوناني في مصر وبصفة خاصة في الإسكندرية دور هام في تحديد المحاور الرئيسية للثقافة المسيحية في مصر، كما كان للمجتمع اليهودي في الإسكندرية دور هام في محافظة اليهودية كطائفة تتعبد الرب الواحد من خلال ثقافتها حول التوراة ودراسته، كما كانت الترجمة السبعينية Septuagint ذات أهمية في تحديد ماهية العقيدة المسيحية في مصر خلال فترة دخولها واستقرارها التام، وذلك لكونها أحد أهم الكتب المطلوب البحث فيها عن كينونة واضحة للمسيح.

من المعروف أن الترجمة السبعينية ترجمة يونانية لنصوص العهد القديم أنجزت في القرن الثالث قبل الميلاد، وامتد تكاملها أربعة قرون لتنتهي في أوائل القرن الثاني الميلادي، وذلك باتضمام سفر (الأمثال) الذي ترجمه (سيماخوس اليهودي). فقد كان كتاب العهد القديم حتى نهاية القرن الثاني الميلادي - وحسب التوافق بين قوائين اورشليم والإسكندرية - كان يضم التوراة والأنبياء وبعض الكتب الأخرى مثل المزامير وأدب الحكمة ثم أضيف إليه الأمثال. كان لهذه الترجمة شهرة واسعة النطاق عبر عنها (فيلون) بقوله:-

"لذلك حق لنا أن نحتفل بالعيد السنوي والاجتماع في جزيرة فاروس تذكراً لهذا العمل المجيد، وفي هذا المكان الذي شهد بداية الترجمة، نشكر الله على إحسانه، ليست القديمة فقط بل الجديدة كل يوم"

اتفق العلماء على أن هذا العمل الأدبي الديني كان ذا مكانة مرموقة بين اليهود جميعاً في مصر وخارجها، وهو العمل الديني الذي مهد الأرض أمام رسل المسيح الأوائل باعتباره نصاً مقبولاً إلهاماً وترجمة، حيث صار هو العهد القديم لدى الرسل والكنيسة الأولى وأصبح محط أنظار كافة علماء اللاهوت المسيحية الأوائل، بل هناك أعمال لديهم قائمة فقط على تفسير العهد القديم مثل اوريجينيس وكليمنت وترتليانوس ويوسابيوس وإيريناتوس وغيرهم.

في البداية لابد أن نشير إلى أسس وضعت من قبل المسيح تجاه كتب العهد القديم، وكانت بمثابة طريق واضح للرسل يسرون فيه لا محالة منه، في (إنجيل لوقا) نلاحظ قوله:-

"هذا هو الكلام الذي كلمتكم به وأنا بعد معكم، أنه لابد أنت يتم جميع ما هو مكتوب عني في ناموس موسى والأنبياء والمزامير، حينئذ تفتح ذهنهم ليفهموا الكتب وقال لهم. هكذا هو مكتوب وهكذا ينبغي أن المسيح يتألم ويقوم من الأموات في اليوم الثالث، وأن يكرز باسمه التوبة ومغفرة الخطايا لجميع الأمم".

تلك الآيات تقع في آخر إنجيل لوقا، ويبدو أنها كتبت لما هو جازز القيام به بعد كتابة هذا الإنجيل من بحث وتنقيب عن كينونة واضحة ومحددة لشخص المسيح. آيات (لوقا) تشير إلى تقسيم شريعة العهد القديم (ناموس موسى والأنبياء والمزامير)، وهي الأسس التي كانت تعرف بالعبرية (توراه، نبيهم، كتوفيم) ثم بعد أن يتفهموا ما جاء في الكتب الأخرى (المجهولة لنا) في عملية تنقيب واسعة النطاق بحثاً عن المواعيد والنبوءات والمزامير التي أكملت حياة

المسيح على الأرض والخاصة (بميلاده، وعمادته، تجرئته على الجبل، ومعجزاته، وتعاليمه، وآلامه وصلبه وقيامته) تلك هي الأنس التي قامت عليها نصوص الأناجيل قديماً. ونظراً لأن هناك تدافعاً حتمياً في عقول واضعي الأناجيل (متى ولوقا ومرقس ويوحنا) لتكونهم أصلاً يهود، فقد كانت أعمالهم تحتوي على آيات عديدة منقولة من الترجمة السبعينية كدلائل ونبوءات وإثباتات قوية الحجّة لصحابة العقيدة الجديدة، هذا بالإضافة إلى الطقوس والشرائع والكهنوت والذبيات التي هي جوهر العبادة اليهودية وناموسها الشرعي، صارت طقوس مقننة في المسيحية المبكرة، وصار التمسك بها أمراً طبيعياً. من هنا نجد أن موقف الكنيسة والمسيحيين في القرن الأول كان لا يخرج مطلقاً عن اعتبارها (إسرائيل الله) أو بمعنى آخر الصورة

المشرقة من اليهودية أو اليهودية اليونانية. هكذا أخرجت المسيحية (العهد القديم) من كونها فكرة دينياً وأدبياً محلياً مقيداً خاضعاً فقط لليهود، إلى كيان فكري عالمي الطابع، وبالتالي أدت الترجمة اليونانية كلغة عالمية دورها في إبراز الترجمة السبعينية كمصدر مقبول لهذه الديانة العالمية الجديدة. يقول (أيريأتوس) في مدحه لها،

وحيث أن هذه الترجمة قد تمت فل محي ربنا على الأرض وخرجت إلى الوجود قبل أن يظهر جنس المسيحيين، لذلك فإيماننا راسخ غير زائف، وهو الحق وحده وله أسانيد من الكتب المقدسة بالطريقة التي نكرتها أنفاً، من كرازة الكنيسة بلا انقطاع، فالرسل متفقون على هذه الترجمة، الترجمة نفسها متوافقة مع التقليد الرسولي، لأن القديسين بطرس ويوحنا ومتى وبولس وسائر من اتبعوهم أظهروا هذه الإعلانات النبوية كما فسرهما الشيوخ السبعون..".

(Iren.Ad.Haer..111.21:2-4)

من هنا صار إجماع خفي على أن ما كان يتداول في القرن الأول الميلادي حول المسيحية ووظيفتها الدينية، مرتبط ارتباطاً شديداً بالكتب اليهودية، حتى إن بعض العلماء يقولون بأن اليهودية ولدت من جديد في نهاية القرن الثاني بسبب الاهتمام الزائد الذي فرضته العقيدة الجديدة عليها. ومن ثم يتضح أن الترجمة السبعينية المعمول بها في مصر أدت أدواراً هامة في تحديد مصير المسيحية ولا سيما في مصر. والسؤال هنا، كيف يتقبل المصريون

المسيحية الجديدة من اليهودية وكتابهم الترجمة السبعينية. وهم حتى بداية القرن الثاني الميلادي في صراع دائم شرس معهم لا يقلل أي جدال؟

هناك استقرار دائم للترجمة السبعينية في مصر منذ القرن الثالث قبل الميلاد، ويمكن اعتبار أنها صارت بعد ذلك جزءاً من التراث الأجنبي الممارس في مصر منذ دخول البطالمة، ذات الطابع الخاص ولا سيما في الإسكندرية وجنوب مصر العليا، بينما كان النزاع المصري اليهودي نزاعاً سياسياً اجتماعياً ولم تكن لديه علاقة بأسباب دينية حتى القرن الثاني الميلادي، ولكن هذا لا ينبغي أن يكون تقبل المصريين للمسيحية على أيدي اليهود أمراً سهلاً في القرن الأول، ولكن أن تكون المسيحية قد وصلت إليهم في مصر وانتشرت بينهم فهي حقيقة ثابتة حتى الآن، وخاصة مع عدم وجود أية وثائق تدل على انتشارها بين المصريين ربما حتى نهاية القرن الثاني الميلادي. ولكن موقف الحكومة الرومانية من اليهود في نهاية القرن الأول والعمل على تصفيتهم في عهد تراجان وهادريان، عمل على إنهاء الصراع السياسي الاجتماعي بين المصريين واليهود، واستقر في مصر أقلية التزمت تماماً بالاستقرار السياسي والاجتماعي بعيداً عن المصريين. ولا سيما في مناطق الفنتين وجنوب غرب الدلتا (تل اليهودية) وقورينا والإسكندرية، وركز هؤلاء اهتمامهم في الجانب الديني وبصفة خاصة على التمسك بالترجمة السبعينية، ويرجع ذلك إلى سببين: الأول: معرفتهم التي أصبحت أكيدة بقوة بطش الرومان، حيث كان إحساسهم الأمني عالي المستوى ضدهم. والثاني: هو العداء الذي ظهر بصورة كبيرة ضد الترجمة السبعينية من قبل يهود أورشليم وبصفة خاصة (الكتبة والفريسيين) الذين اعتبروا أن الترجمة السبعينية ليست ترجمة دقيقة للكتاب المقدس، ورفضوا الاعتراف بها تماماً. لاحظ حوار (يوستينيوس الشهيد) (١١٠-١٦٥) مع (تريفو اليهودي) الذي يقول له..

"إن معلمكم 'يهود أورشليم' يرفضون الاعتراف بصحة الترجمة التي قام بها السبعون شيخاً في عهد بطليموس ملك مصر، وفي سبيل ذلك يستشهدون بالآية "هو ذا العذراء تحبل" (اشعيا ٧: ١٤) قائلين أنه ينبغي أن تقرأ هكذا "الفتاة أو الشابة الصغيرة"

(Justum. Ad Trypho.1.30 )

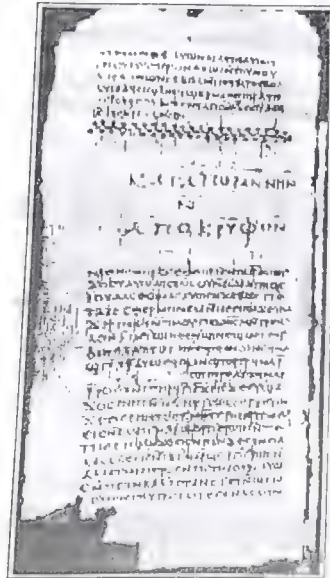
كذلك يقول التلمود اليهودي: "حينئذ مرة أن الشيوخ كتبوا التوراة باليونانية للملك بطليموس، وكان هذا يوماً مشنوفاً على إسرائيل مثل اليوم الذي صنع فيه إسرائيل عجل الذهب، لأن التوراة لا يمكن أن تترجم بحسب مقتضى الحال".

زادت الأمور تعقيداً بسبب موقف يهود اورشليم العدائي من الترجمة السبعينية، الأمر الذي وصل إلى حد ظهور ترجمات يونانية أخرى للتوراة قام بها (كثيلاً) في عهد هادريان الذي حاول فيها أن يمحو كل البراهين التي يمكن أن يلجأ إليها المسيحيون ويستخدمونها كنبوءة أو دليل بخدم موقف سيدهم يسوع. كذلك في أواخر القرن الثاني ظهرت ترجمة يونانية أخرى للتوراة على يد (سيماخوس) الذي اعتمد على النصوص العبرية في الأصل وسار على منهج (كثيلاً)، وهناك ترجمة أخرى ظهرت في فترة متأخرة على يد (ثيودوسيوس) في القرن الثاني الميلادي، تلك الترجمات وصلت إلينا من خلال العمل المقارن الذي قام به اللاهوتي الإسكندري (أوريجنس) في أوائل القرن الثالث والمعروف باسم (الهكسابلا) (الأعمدة السادسة) واستخدام كافة الترجمات العبرية واليونانية. أوريجنس توصل إلى تفوق الترجمة السبعينية على الترجمات، تلك الترجمات على الرغم من حالة الرفض الواضحة، إلا أن الكنيسة قد استغفرت منهم في إضافة بعض الأسفار المأخوذة عن تراجمهم إلى الكتاب المقدس مثل سفر دانيال والقضاء والمرثي ونشيد الإنشاد وعاموس حزقيال وراعوث وصموئيل الأول وغيرهم من الأسفار التي دخلت في الكتاب المقدس المستخدم كدليل عقائدي لمسيحيين في نهاية القرن الثاني وبداية الثالث الميلاديين.

من هنا صارت الترجمة السبعينية مرتبطة بمرحلة الانتقال بين اليهودية والمسيحية، وأصبحت إحدى مصادر المسيحية كديانة عالمية آنذاك، كما أن تواجدها الدائم في مصر، أعطي لها دوراً في دخول المسيحية إلى مصر وذلك لكونها عملاً تراثياً بعيداً عن كونه خاص بفئة اليهود، بل يحتمل أنه كان أحد الأعمال الأدبية في مدرسة الإسكندرية العلمية في القرن الأول

الميلادي، بالتالي قد هيأت الظروف لهذا الكتاب أن يكون مقبولاً بين المصريين ولكن في إطار العقيدة الجديدة فقط لا العقيدة اليهودية.





نموذج لخطوط اناجيل نجع حمادي القنسية، اكتشفت عام ١٩٥٤ في قرية الصياده. محفوظة في المتحف القبطي. ومؤرخة بالفترة ما بين نهاية القرن الثالث ومنتصف القرن الرابع الميلادي.



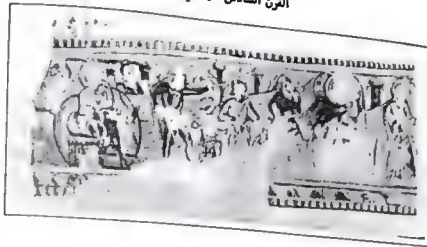


القضاء علي الشر في منظر صيد طبيعي للمارس يصوب سهامه  
تجاه اعدا اسطوري. من داخل قلاية بدير ابوبنثر.  
القرن الثامن الميلادي.



الرحلة المقدسة الي مصر- حلم يوسف وبداية الرحلة. دير ابي حنص. الشيخ عبادة.  
المنيا.

القرن السادس الميلادي.



منجاة الاطفال ليهيوس في دير أبي حنص. الشيخ عبادة. المنيا.

القرن السادس الميلادي.



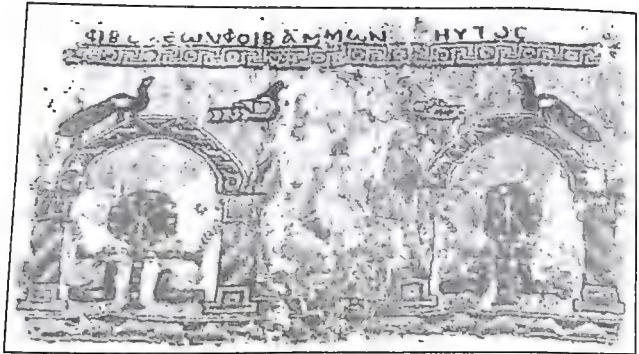
شاهد قبر عليه درجات سلم. تكوين رمزي غنوسي للصعود الروحاني الذي يصل الي  
صليب المسيح الذي خلص العالمين.

المتحف القبطي، القرن لخامس الميلادي •



المازف أو الراعي باللون الكحلي الداكن. نسيج قبطي.

التحف القبطي. القرن الرابع الميلادي.



قطعة نسيج من أكفان متوفى. تمثل مجموعة من الرموز القفوسية مثل علامة عتخ والحمامتين والطاووس داخل هيكل  
اورشليم

المتحف القبطي. القرنين الرابع والخامس الميلاديين.



## الفصل الثاني

### الغنوسية والمسيحية المحلية في طور الأعداد في مصر

أدر كنا في الفصل السابق مدى صعوبة إثبات دخول وانتشار المسيحية في مصر خلال القرنين الأول والثاني الميلاديين، وتبدو الصعوبة متعلقة بعلاقتها كديانة جديدة مع المصريين، بينما تبدو المؤشرات واضحة في العلاقة بين اليهود المقيمين في مصر وتلك الديانة الجديدة، على هيئة متطورة في مفاهيمها الدينية بحكم بعدها عن اورشليم وقيامها بين ربوع منتجع علمي ثقافي في الإسكندرية، اختلطت فيه المسيحية بالثقافة اليونانية والممارسات اليهودية والتراث المصري من أجل تكوين عقيدة محلية يمكن لها القبول والانتشار بين المصريين.

هذا الاختلاط الغريب الذي يبدو واضحاً فيما سبق، يمكن تحديد أسبابه ليس في مصر فحسب، بل في مفهوم الديانة الجديدة لحظة خروجها والوسائل التي انتقلت بها من اورشليم إلى الولايات الرومانية، ثم بعد ذلك نظرحها على الوضع المصري آنذاك، وبالتالي يمكن تحديد التطور الطبيعي لتلك الديانة الجديدة في مصر.

إن تلاميذ المسيح كانوا يركون معنى المسيحية نفسها التي تقبلها اليهود، فقد كانوا على يقين تام بتناسوت المسيح من خلال قصة حياته معهم بما فيها قصة مولده، والكليسا على الغيبي فيه، ومحور كلمة الأب وبشارة العذراء، وهم كذلك الذين رأوا المسيح يحاكم ويضرب الغيبي فيه، ومحور كلمة الأب وبشارة العذراء، وهم كذلك الذين رأوا المسيح يحاكم ويضرب ويهان ويصلب حتى الموت ويوضع في قبره الجديد.

هذا الوصف الدقيق أجمعت عليه الأنجيل الثلاثة (متى ٢٨: ١-٢٠)، (مرقس ١٦: ١-٨)، (لوقا ٢٤: ١-١١)، وإن كانوا في تسجيلهم لهذه الأحداث قد اختلفوا إلى حد ما، كل حسب فهمه وإدراكه للحدث وثقافته. ولكن هؤلاء التلاميذ أنفسهم هم الذين رأوا قيامة المسيح بعد موته، يظهر لهم أكثر من مرة في مناسبات عديدة، وبذلك فالنظرية اللاهوتية هنا تعتقد بأن الإيمان المسيحي قد ولد في قلوب هؤلاء التلاميذ بعد حادث القيامة، وأن كافة الأوامر التي صدرت إليهم بنشر المسيحية والتبشير بها في الأرض جاءت بعد هذا الحادث مباشرة.

بعداً عن مفهوم القيامة، وهل هي حقيقة أم أسطورة؟ فإنه هناك صدمة فكرية حدثت بعيداً عن مفهوم القيامة، تلك الصدمة (حتى لو فرض أنهم صدقوها، ل هؤلاء التلاميذ أو اليهود المعاصرين لهذا الحادث، تلك الصدمة (حتى لو فرض أنهم صدقوها، وأنها حدثت بالفعل، فسنبقى مشكلة عرضها بتلك الصورة على العامة وإقناعهم بها) الفكرية تفوق قدرة الإدراك البشري أو الفلسفي المعاصر في اورشليم. فاليهود كانوا يعلمون بالناموس، وتسكوا بالموجودات المحسوسة، لذلك تقبلوا المسيح كإنسان، كبشر، مثله مثل بقية رسلهم السابقين. ولكن حادث الانقلاب في شخصية المسيح الذي يعرفونه كبشر وتحوله إلى كينونة إلهية كبرى في حادث القيامة، جعلت الأمور أكثر اختلاطاً من ذي قبل، فعلى الرغم من محاولات الأنجيل الثلاثة (متى ومرقس ولوقا) تحديد تلك الأمور وصياغتها بروية شخصية ودينية محددة، إلا أنها لم تكن قادرة على إشباع رغبات الشعوب الفكرية فسي تصدبق هذا الحدث، لذلك عمل (بولس) و (برخنا) على توضيح ما في هذه معينة حتى لا يتركوا من

الكيان المسيحي - وإن خرج بولس في بعض الأحيان - كذلك كانت رؤيتهما في حدود علمهما وإدراكهما الفلسفي والثقافي، وسيطرت علي كتاباتهما الأمور اللاهوتية وتوضيح إجابات متعددة لتساؤلات كثيرة حول حقيقة وجوه المسيح، وهل نقيه بشراً أم إلهاً؟ . إلا أنهم أيضاً لم تكن لديهم القدرة علي تعويض الأتاجيل الثلاثة، وربما يرجع ذلك لخلفيتهما التعليمية عندما نغارنها بخلفية الطبقة المثقفة في بعض الولايات الرومانية ولا سيما في آسيا الصغرى وإيطاكية والإسكندرية وروما. يمكن إضافة أن الإرث الديني والعقائدي والحضاري عند تلك الشعوب ومدى ارتباطه بهم لم يكن في حسيان واضعي الأتاجيل . ومن هنا تركوا الباب مفتوحاً لكل من يجد في نفسه القدرة علي تفسير الحدث وتفسير كينونة المسيح وتحديد العقيدة والممارسات الطقسية التي لم تدون في الأتاجيل . هذا الباب المفتوح علي مصراعيه ساهم بصورة إيجابية في التطور الطبيعي للعقيدة الجديدة، فخرجت الغنوسية في مصر، سلوكاً غريباً، مختلطاً، مرناً، غامضاً ومقبولاً شعبياً ولكنه متميز بالتطور والابتكار والتكيف مع الظروف المحيطة به، وهو بذلك فكر ديني عقائدي جديد ظهر في مصر فأليس المسيحية ثوبا محليا مصرياً يتفق مع الإرث الديني والعقائدي والحضاري ولا سيما في مرحلة الإعداد والانتشار للمسيحية كعقيدة جديدة في مصر.



## أولاً:- القنوسية وانجيل يوحنا في العقيدة المصرية

لم يستطع المصريون تقبل فكرة صلب المسيح وقيامه دون أن يغلّفها طابع يتفق مع إيمانهم القديم الراسخ ، كذلك فقد تقبلها اليهود بفكرهم القديم الذي ينتمي بصفة دائمة إلى انتظار الميما أو المخلص.

في مصر إحدى الشعوب الناطقة باليونانية آنذاك، ظهر فيها اثنان من الأناجيل لمرقس ويوحنا وحتى الآن لا نستطيع الوقوف على أرض ثابتة بالنسبة لإنجيل مرقس ومدى تأثيره في دخول أو انتشار المسيحية في مصر ، ولكن الأدلة المصدريّة قد تساهم في الاهتمام المباشر بإنجيل يوحنا، ذلك لأنة بجانب علاقته القوية بأوراق البردي التي عثر عليها في مصر التي ترجع إلى القرن الثاني الميلادي، فهو الإنجيل الوحيد الذي تعرض للاهوت المسيح بطريقة مباشرة. بعض العلماء أقروا بأن يوحنا كتب إنجيله الوحيد خصيصاً ضد الفلسفة التي ظهرت قبل ظهور إنجيله بفترة وانتشرت في المجتمعات الشرقية وتعرف بالقنوسية Γνωστικός لذلك اقترن إنجيله بها تماماً.

يعتبر إنجيل يوحنا المصدر الأول غير المباشر في تحديد نوعية الفكر المغاير الجديد (المضاد) لفكر الأناجيل، فقد كتب إنجيله في نهاية القرن الأول الميلادي، وهو مختص بالإجابة عن السؤال الهام والمحير آنذاك (من هو المسيح ؟) ولعل بداية الإنجيل تحدد الإجابة:

”في البداية كان الكلمة، والكلمة عند الله وكان الكلمة الله ...“ (يوحنا ١: ١-٥)

هذه المقدمة الدسمة والعميقة في مفهومها لا تزال غامضة حول معنى (الكلمة)، وهي دائماً في حاجة إلى تفسير. في حين نجد يوحنا بتفسيره لها يقترب و يتعمق في النظرية الفلسفية، وهو ما شجع العارفين بأمر الفلسفة من التدخل لتفسير هذه الآيات المذكورة في إنجيله بما يلائم أفكارهم وميولهم الفلسفية.

يوحنا استخدم لفظ (الكلمة)  $\lambda o\gamma o\varsigma$  وهو مصطلح جديد لم يكن معروفاً في الأناجيل الثلاثة (مسي ومارقس ولوقا). وهو المصطلح الذي سوف يصبح محور الجدل الساخن في المجامع المسكونية المسيحية من أجل تفسيره وإدراك معنى مبسط وحقيقي له. يأتي استخدام يوحنا لمصطلح (الكلمة) بدلاً من (المسيح) التي استخدمها (متى)، لأنه اصطلاح مبسط ومعروف من قبل في الفلسفة اليونانية، وفي مدرسة الإسكندرية الفلسفية، فتجد فيلون مثلاً يفسره، "الوجوس هو أقدم شيء في الكون إذ أنه الإله الذي خلق العالم"

ولكن هذا المصطلح له جذور في مصر، فقد ارتبط بنظرية الخلق للإله (بتاح) إله منف منذ عهد الدولة الحديثة. وهي النظرية التي استمرت حتى العصر الروماني في العقيدة المصرية، واعتبرت (الكلمة) كائناً وسيطاً بين الله والعالم الأرضي. من هنا نجد أن فكرة وجود إله وسيط قادم بأمر الرب، كانت بالفعل فكرة قائمة في الإسكندرية قبل حلول المسيحية، وإن كان روادها مصريين أو يونانيين أو يهود، فهي بالفعل كانت مقبولة شعبياً ولو في حدود العلم الإيماني فقط وليس البحث فيه أو إدراك معرفته الفلسفية. وهي نفس تلك العلاقة المجهولة بين طبقة المثقفين العارفين وبين العامة في مصر، وبالتالي فإن مشكلة قبول المسيحية شعبياً دون الخوض في الأمور اللاهوتية أمر من المحتمل قبوله طبقاً للإثر العقائدي الموجود بالفعل على الساحة الدينية في مصر آنذاك.

فتح (يوحنا) الباب على مصراعيه في المخاطبة بالكلمة وتوضيحها في حدود قدراته ومعرفته وعلمه الفلسفي المحدود، ولكنه تركها في غموض على الرغم من تصريحه القوي: "أني أعرفه (الكلمة) بل تقابلت معه شخصياً وأريد أن أقدمه إليكم"

(أعمال ١٧، ٢٢، ٣١)

هذا لم يكن كافياً لإقناع طبقة المثقفين وعلماء الفلسفة الهلنستية آنذاك، إلا أنه أصدر تعريفاً أكثر غموضاً من ذي قبل عندما أراد تحديد خاصية الكلمة "الكلمة صار جسداً"، هنا حدثت الصدمة الفكرية في عملية تطبيق هذا المفهوم في الفلسفة المعاصرة له، مفهوم (الكلمة) في الفلسفة اليونانية أو العقيدة اليهودية المتطورة في الإسكندرية أو حتى في نظرية (بتاح)، خاصة بالكيان الروحي الإلهي (عقل الإله الطبيعي فقط)، فكيف يكون المسيح إلهاً وبشراً في نفس الوقت. معنى ذلك أن يوحنا بهذا التفسير قد أدخل مفهوماً جديداً في الفلسفة

اليونانية بلز . الكلمة صار حذا . سكن بيننا وصار اتساقا مثلنا، عطش وجاع، أكل ونام مثل عامة البشر. هذا الأمر الغريب ، كيف يقبله العامة وهو مرفوض تماما في السقراط الفلسفي اليوناني وعلى مستوى المثقلين؟

لكن لماذا اتجه (يوحنا) نحو هذه النوعية من التفاسير في تلك الفترة . يبدو أنه أدرك الحدود الفكرية في الأنجيل الثلاثة السابقة له ، والتي مهدت لظهور أفكار دينية عرفت (بـ تعاليم ما بعد القياس) تخللتها محاولات لفهم قيامة المسيح وتعاليمه طبقاً للمفاهيم الفلسفية ، عرفت تلك التعاليم بعد ذلك بالفكر القوسى المبكر، وبصفة خاصة عند (سيمون وكرينثوس) .

يوحنا أدرك خطورة القوسية ، وبالتالي اتجه تحت تأثير الحاجة الضرورية إلى كتابة إنجيله بتلك الرؤية الفلسفية دون أن يدرك مدى العواقب الوخيمة التي سوف تحدث حول هذا المصطلح وتفسيره.

## ثانياً: الغنوسية ومرحلة البداية ( تعاليم ما بعد القيامة )

تعتبر تعاليم ما بعد القيامة من أخطر مراحل التطور الديني للمسيحية عبر تاريخها الطويل وإلى الآن، فهي المنطقة الحذرة الصعبة الغامضة عند العديد من العلماء . فبعداً عن مشكلة القيامة نفسها، فإن مسيرة المسيحية كعقيدة جديدة أخذت تتبلور اجتماعياً في تلك الفترة بالذات، عندما خرجت المسيحية إلى المجتمعات الخارجية، بل أن محاور الخلاف بين العديد من المذاهب بعد ذلك لا تزال خاضعة دون شك لتلك التعاليم التي خرجت بصورة شخصية ضد تعاليم التلاميذ، ولم تقاوم كما ينبغي في تلك الفترة، وتركت، فأثرت بصورة قوية في مفهوم المسيحية ولا سيما في مصر.

لا يمكن الجزم بأن تعاليم ما بعد القيامة قد تبدو منذ البداية عناصر مشابهة للتعليم الغنوسي الذي تبلور مفهومه في النصف الثاني من القرن الثاني الميلادي، أو هي تتفق مع ما عثر عليه في أناجيل نجع حمادي . وذلك لأن تلك التعاليم لم تظل كما هي، بل خضعت لتطویر وتغيير طوال الفترة منذ بداية ظهورها في منتصف القرن الأول وحتى القرن الثالث الميلادي . من أجل تحديدها وتقوية أركانها وثبیت أوتادها في المجتمع المصري . ولكننا ( مجازاً ) يمكن أن نطلق عليها مراحل تاريخية من تطور العقيدة المصرية عبر عصورها، تلك المرحلة عرفته باسم الغنوسية - المسيحية في مصر.

في عام (١٨٩٥) عثر علي مجموعة من النصوص القبطية الأثيوبية منشورة في Epistula Apostolorum عام (١٩١٣) تتناول تحذيراً من تعاليم مضادة لتعاليم المسيح والرسل قد انتشرت في أرجاء الإمبراطورية، النصوص تحذر من تعاليم شخص يدعى ( كرينثوس ) Cerinthus ، وآخر يدعى (سيمون) Simon ، كما إنها تصف لهم تعاليم الرسل التي أمرهم بها المسيح فيما يعرف بتعاليم ما بعد القيامة. معنى ذلك أن هذا الدليل يقترح أن هناك تعاليم أخرى مرتبطة بالمسيحية ظهرت بعد القيامة وانتشرت في مصر وأثيوبيا،

ويبدو أنها مخصصة لجنوب مصر لتكونها مكتوبة بالقبطية، ولكن هل كانت موجهة للمصريين أم لليهود؟. على أية حال، فإن الطماء حاولوا أن يورخوا تلك الأعمال بالفترة ما بين ١٦٠- ١٧٠م وهو تاريخ بعيد من الناحية التاريخية لعناصر النص، وذلك لأن (سيمون الساحر) كان معاصراً لقيامه المسيح، وأن (كرينثوس) كما هو ثابت لدينا في أقوال إيرياتوس وهيبوليتوس، أذاع بدعته في منتصف القرن الأول الميلادي حوالي (٥٠-٧٠م) تقريباً. معنى ذلك أن تعاليم (سيمون وكرينثوس) قد انتشرت في نهاية القرن الأول الميلادي، وهي مرتبطة لدينا بنص (يوسابيوس) عن سيمون الذي جاء موكباً لحادث طرد اليهود من روما في عهد الإمبراطور كلوديوس يقول:

"وبعد صعود الرب إلى السماء دفعت الشياطين رجالاً معنيين قالوا انهم آلهة، ولم يسمحو لهم فقط بأن يظفروا غير مضطهدين، بل اعتبروا أيضاً مستحقين الإكرام. كان أحدهم (سيمون) Σίμων وهو سامري من قرية (حتو) Τητοβ وفي عهد كلوديوس قيصر، أحرى بعض أعمال السحر العجيبة بفضل الشياطين التي كانت تعمل معه، واعتبر إليها، وكأله أكثره يتمثل أقيم في نهر التبرير بين القنطرتين (جزيرة) نقشت عليه هذه الكتابة اللاتينية (Eusebius II. XIII.3) Simoni Deo Sancto (سيمون الإله القدوس)

لما كرينثوس فقد كان أحد تلاميذ سيمون وهو يهودي سكندري، يقول عنه هيبوليتوس: كرينثوس Κρίνθος الهر طوقي الذي كان من السامرة أيضاً، ولكنه تعلم الحكمة في مصر" (Hippolytus. Refutatio. VII. 7.33)

ويؤكد (إيرياتوس) أن (كرينثوس) بعد أن دأبت تعاليمه في مصر رحل إلى أفسس حيث التقى مع الإيجلي (يوحنا) هناك، ويبدو أن هذا اللقاء كان السبب وراء قيام يوحنا بعمل إيجيله المضاد لتعاليم كرينثوس، وتبدو قصة لقاتهما في حمام أفسس حسب رواية إيرياتوس أن كلاهما كان يعرف الآخر تماماً..

"إن الرسول يوحنا دخل مرة حماماً ليستحم، ولكنه إذ علم أن كرينثوس كان داخل الحمام فترقزاً وخرج مسرعاً، لأنه لم يطق البقاء معه تحت سقف واحد، ونصح مرافقيه للاقتهاء به قائلاً "تهرب لئلا يسيطر الحمام لأن كرينثوس عدو الحق موجود بداخله"

(Iren. Adv. Hear. 3. 3. 4)

وبالتالي فإن تعاليم (كرينثوس) كانت قد بدأت تنتشر في الإسكندرية ومنها إلى أفسس فتصدى لها يوحنا، أي أنها علي أية حال لا تتخطى نهاية القرن الأول الميلادي، وأن التحذير الذي جاء في تلك النصوص يثبت أن هناك تعاليم جديدة انتشرت في مصر تتوافق مع ما جاء عن تعاليم (كرينثوس) المختصة بأمر الإله الأكبر والمسيح، والتي وردت عند المؤرخين الغربيين أمثال (ايريانوس وهيبوليتوس وترتليانوس).

والسؤال هنا، هل كان (سيمون وكرينثوس) يعترفان بالمسيح، وما هي طبيعة تعاليمهما الأصلية وكيف انتقلت إلى مصر؟، في الحقيقة الإجابة عن تلك الأسئلة تبدو غامضة إلى حد ما، وذلك مع توافر بعض المعلومات، إلا أنها معلومات مضادة لمجموعة من اللاهوتيين والمؤرخين الرافضين لتلك التعاليم أمثال (ايريانوس وترتليانوس وهيبوليتوس). فمن خلال تلك الروايات المضادة مع ما جاء في النصوص القبطية الأنثوية، نجد أن (سيمون) عرفت أعماله بالسحر العجيب بفعل الشياطين، وإن تعاليمه الفاسدة انتشرت في عقول الكثيرين. علي الرغم من ذلك فإن ايريانوس وتبعه يوسابيوس يؤكدان علي مسيحية سيمون:

"علي أن سيمون كان مسيحياً ولكنه تظاهر بها، إلا أن تلاميذه اعتبروا الإله العلي، وخروا لتمثاله ساجدين في خضوع تام".

(Iren. Op. cit. 1.23. 1-5)

ويبدو أن (سيمون) كانت لديه تعاليم سرية لم يكن لأحد من أتباعه معرفتها، وهي أحد العوامل وراء انتشار تعاليمه آنذاك، ايريانوس يصفها:

"إنها تعاليم فاسدة سرية غامضة، تتصف لديه بالانحطاط الأخلاقي والفجور والرنيلة والفاشية"

(Iren. Op. cit. 1.33. 2-3)

علي أية حال، فإبنا لا نستطيع أن نقف علي أرض ثابتة في التعريف بتلك التعاليم السرية، والتي يبدو أنها اقترنت بالأعمال السحرية والفكر الوثني من جانب، ومن جانب آخر فهي تركز علي ملء الفراغ الذي تركته المسيحية فارغاً في عقول أتباعها لمحو حالة التمرد الفكري الحادث بقيام المسيح.

تعاليم (سيمون) كما جاءت في النصوص تهتم بالبحث عن المجيء الثاني، ولأنه مسيحي مدرك لتعاليم المسيح ومعجزاته، أراد أن يمانته ويعترف بأنه المجيء الثاني، لذلك لم يلبث أن مات حتى انتهت نزعة الدينية الخاصة بالنسبة . ولكن ظل باقياً مبدأ الوسيط الإلهي أو المنفذ أو المخلص، وهو الاختلاط الإلهي بالعالم المادي غير المقبول على المستوى العام آنذاك في الإمبراطورية وبصلة خاصة في المجتمعات الشرقية. هذا الرفض تغلب عليه (سيمون) بأن هناك قدرة بشرية بالمعرفة تستطيع أن تصل إلى الحالة الظاهرية التي جاء بها المسيح علي الأرض، وهي فكرة تعرف (بالدوسية) Docetism بمعنى الظاهريين، نادى عقب حدوث القيامة في

اورشليم بأن المسيح لم يكن بشراً حقيقياً، وأنه قد بدأ كذلك ظاهرياً، وجد هذا المفهوم مقبولاً مؤقتاً بين أنصار العقيدة الجديدة ولا سيما في آسيا الصغرى و اورشليم، وهو الأساس الباقي من تعاليم (سيمون)، بل كانت القاعدة الأساسية التي بنا عليها القوسيون فلسفتهم وتعاليمهم الدينية في مصر.

مفهوم الفكر الظاهري لمهابة المسيح، يحتمل أنه قد وصل إلى الإسكندرية، ويبدو أنه تصق ضمن المفاهيم الفلسفية كظاهرة تستحق الدراسة ولا سيما علي أيدي اليهود آنذاك في مدرستها العلمية فيما يعرف بتعاليم ما بعد القيامة .

من هنا خرج فكر (كرينثوس) اليهودي السكندري الذي تعلم الحكمة في الإسكندرية وربما كان فكره مقبولاً في مصر حتى إننا لا نجد عليه هجوماً من (كليمنت أو اوريجينس)، بل أن الهجوم الذي تعرض له (كرينثوس) كان هجوماً غريباً خارج نطاق الحدود المصرية والمتمثل في آراء ابريتوس وهيبوليتوس و يوسابيوس، ولكن هناك فقرة واحدة وصلتنا عن طريق (يوسابيوس) الذي ربما كانت بالنسبة له الوحيدة في رفض (كرينثوس) وتعاليمه في مصر، فقد استشهد برأي الأسقف السكندري (ديونيسيوس) الذي ربما كان يعبر عن رفضه لاتباع كرينثوس وليس تعاليمه الأولية - فتعاليم الاتباع في العقيدة القنوسية دائماً كانت معرضة للهجوم دون تعاليم المعلمين - يوسابيوس يقول نقلاً عن ديونيسيوس ..

ويقال أن (كيرنثوس) مؤسس الشبهة المسماة باسمه (الكيرنثيون) *Kērēnōtairōn* إذا أراد أن يعطي قوة لشيعته صدها باسمه، وكانت التعاليم التي نادي بها تخلص فيها إلي،

إن ملكوت المسيح يتكون من مملكة أرضية، ولأنه هو نفسه كان منعصاً في الملذات الجسدية، شهوانياً جداً بطبيعته، توهم أن الملكوت سوف ينحصر في تلك الأمور التي أحبها، أي في شهوة البطن والشهوة الجسدية، أو بتعبير آخر في الأكل، الشرب، السروج، اللواتم والفتاح ذبح الضحايا، تحت ستارها ظن أنه يستطيع الانغماس في شهواته بباعت أفضل

(Euse . III. VIII. 3 - 5)

ديونيسيوس الذي تولى كنيسة الإسكندرية في منتصف القرن الثالث الميلادي، لم تكن لديه معلومات مؤكدة عن تعاليم كيرنثوس الأصلية، ويحتمل أنه تولى هذا الرد بناءً على معلومات (جبهة المعارضة الغربية) فضلاً عن الظروف غير المواتية التي كانت تمر بها كنيسة الإسكندرية في تلك الفترة بالوقوف ضد كافة البدع والهرطقة التي كانت تمنع الكنيسة من ممارسة سلطتها على المسيحية في مصر . عموماً، نحاول الآن الاقتراب إلى حد ما من تعليم هذا الرجل طبقاً لما جاء في النصوص الأثيوبية القبطية، وما جاء عنه في المصادر الغربية.

يعتقد (كيرنثوس) في الآلة الواحد كوحدة مطلقة، كامل لا يوصف ولا يعرف، وهناك وحدة أخرى وهي المادة، غير منتظمة تشبه الخواء أو الخراب، وهناك فاصل بين كيان الرب الآلة وبين تلك المادة والخراب، تسمى (هوة عظيمة). ولأن الرب في الملكوت لا يستحب أن يخفض من نفس لإصلاح تلك المادة الخراب - ربما أنه هو الخالق لها - فقد أخرج من ذاته سلسلة من الكائنات الروحية (الملائكة) التي تنقص عنه قليلاً في الكمال، وذلك ليكونوا (وسطاء) بينه وبين المادة. تلك الكائنات الروحية أو الملائكية، قامت بدور المخلص في العالم المادي الخراب، وهم بدورهم يمثلون الآلهة والأرباب الوسطاء عبر الزمان. كان آخرهم هو (الإله اليهود) الذي خلق الإنسان وأعطاه ناموسه غير الكامل. ومن هنا صار الإنسان يمتلك جزءاً من الصفة الإلهية وهي الروح فقط، أما الجسد فهو من سلالة المادة الحقيرة التي لا فائدة منها. هذا الآلة (اليهود) ترك الإنسان في المادة تلهو ويفسق ويخرب فيها، وأعطاه قدراً من الألوهية وهي العقل أو الروح ليغذيها بالمعرفة حتى تتحد أعماله، وترك له ناموسة يسير عليه فتعيده، وأخبره أو وعده بالمسيا (المخلص) منهم (أي أنه من اليهود البشر وليس بالآله الأعلى الكامل). من هنا أرسل الإله السامي الكامل إلى العالم واحداً من تلك الملائكة الأوائل الذين خرجوا منه، أراد أن يكون نقياً، فأعطاه جزءاً من (عقله) فاتحد مع كينونة المسيح لخطة تعميده، وصار جسداً وفي



هيئة صورية طامرية، وقد عرف الملك (يسوع) بر الاب، الذي خرج منه، وأعطى له الناموس الكامل والمعرفة الحقيقية حتى يعلنها على الناس لكي يخلصوا بها ويعلموا أمر الرب الإلهي المطلق.

على فرض أن تكون تلك نظرية (كيرنثوس) الشخصية في قبول المسيح والمسيحية، إلا أنها تعد أولى التفسيرات الفلسفية في تفسير حالة القيامة وكنونة المسيح، وهي القاعدة الأولى في الفكر الغوسي في مصر، ولكنها جاءت مزيجاً بين الناموس اليهودي ودوح العقائد المصرية القديمة، في غلاف رائع وشيق ومقبول، من ثم صارت رؤية عقائدية دينية عامة، جذبت إليه اتباعاً. ولكن على الرغم من أن هناك جوانب أخرى في تعاليم (كيرنثوس) لم نعلمها وعلى سبيل المثال الجانب التطبيقي أو الممارسات العقائدية والتي كانت دائماً محل هجوم شرس من اللاهوتيين الغربيين. على أية حال، هناك تشابه واضح في تلك التعاليم مع نظرية الخلق عند (بناح) ويبدو أن تأثير تلمه الحكمة في الإسكندرية واضح في تلك النظرية، كما أن روح العقيدة اليهودية وتحيز كيرنثوس في نسب المسيح لليهود، رؤية تمثل مفهوم الفكر السائد في تلك المرحلة المبكرة.

هناك آراء ترفض وجود هذه الفلسفة على أرض مصر آنذاك، ولا ندري لم هذا الرفض؟ في حين نجد أن المصادر التي أجمعت على رفض هذه العقيدة وتلك الممارسات غير الأخلاقية من اتباعه في مصر، ظلت تتحدث عنهم حتى منتصف القرن الثالث الميلادي، فضلاً عن التشابه الواضح في برديات الأنجيل التي عثر عليها في مصر الوسطي والتي كانت تبحث عن صلة واضحة للمسيح باليهود من خلال يوحنا، توافق ما توصل إليه كيرنثوس في نظريته، وهو ما يؤكد إلى حد ما أن تلك الممارسات كانت يهودية تبحث عن قبول حقيقي للمسيح فيما بينهم. كذلك تبدو أفكار (كيرنثوس) علمية تبحث عن الإله في علم الكونيات Cosmology، وهي سمة تجعل أفكاره مقبولة في الإسكندرية فضلاً عن أفكاره التفصيلية المقنعة بالمقارنة بفكر التلاميذ في أنجيلهم. ومن ثم فهي مواكبة لرد فعل المجتمع الروماني آنذاك ضد المسيحية الجديدة. كذلك استطاع (كيرنثوس) أن يسد الفراغات الكبيرة في مسألة قبول المصريين لتلك العقيدة الجديدة، وذلك بالبحث عن المخلص (البطل) الذي يعد من أهم مقومات الفكر الديني والاجتماعي في مصر عبر العصور.

إن المسيح عند (كيرنثوس) في كياته الأعلى اله أقل من الرب، غير كامل مثله، أما عندما جاء إلى الأرض، فقد جاء روحاً فقط وتجسد ظاهرياً في يسوع لحظة عمانته، ومن ثم اقترنت لديه حقارة الجسد وسمو الروح، وأن السبيل الوحيد لنقانها هو تعذيبها بالمعرفة والفضيلة والبعد الشهواني، تلك الأفكار تعد من الأسس القوية الهامة في تطور مفهوم المسيحية المحلية في مصر، فمن الطبيعي أن تكون أفكاره قد وجدت قبولاً ولو محدوداً في تلك الفترة المبكرة خلال النصف الثاني من القرن الأول الميلادي بين اليهود المتطويعين والمسيحيين لقبول المسيح، الأمر الذي دعا بعض الرسل (يحتمل انهم يوحنا وفيليبس) أن يرسلوا تحذيراً إلى مصر وأثيوبيا ينددون فيه بتعاليم هذا الرجل ويحذرون من اتباعها.

## ثالثاً:- الغنوسية وتعديلات ما بعد الحرب ضد اليهود

يبدو أن الأتلة لا تزال ضعيفة في إثبات وجود تعاليم (كيرنثوس) في مصر، وأن كانت مقبولة في الشكل العام. من بين الذين أطلقوا على أنفسهم (العارفين أو القنوسين) كان اتباع (كربوكراتس) *Károkratos* وهو شخصية مجهولة إلى حد ما بالنسبة للمؤرخين من حيث أصله وحقيقة تعليمه. ولكنه ظهر في منتصف القرن الثاني الميلادي عقب الحرب ضد اليهود زمن تراجان وهادريان. يقول (ثيودريتوس):-  
 "إن كربوكراتس ظهر في الإسكندرية زمن هادريان وخليفته"  
 (Theodoret. Hae. Fab.1.5)

ويبدو أنه كان من أتباع (كيرنثوس) في فترة متأخرة، والمعلومات الوحيدة لدينا عنه جاءت من خلال (الجهة المضادة) لأفكاره عند إيرياتوس وهيبوليتوس وترتليانوس ويوسابيوس، حتى أن (كليمنت) رفضه من منطق شخصيته لا من منطق أعماله التي رحب بها واستخدمها واقتبس منها.

معنى ذلك أننا أمام فكر جديد متطور من الغنوسية - المسيحية، يعرف بغنوسية ما بعد الحرب ضد اليهود، فقد التصقت (كالعادة) بالكربوكراتين أعمال لا أخلاقية مشينة تعتمد على إطلاق الشهوات وممارسة السحر، ولم يبال هؤلاء اللاهوتيين الغربيين بالعقيدة الخاصة عند المعلم، بل ركزوا رفضهم على ممارسات الاتباع من أعمال الشعوذة والسحر والفسق المعتاد في وصفهم. ويبدو إن ما خلفه (كيرنثوس) من تعاليم قد فقد مصداقيته بعد الحرب، فهناك فجوة هامة بين تعاليم (كيرنثوس) الأولية وبين كافة التعاليم التي خرجت عقب حرب ضد اليهود. فقد خلفت تلك الحرب نوعاً من العقيدة المزمنة مع الشر، وقد أصبحت الشرور ملازمة للفكر الجديد ومحيط به بعد اضطهاد تراجان وهادريان لليهود دون تمييز محدد بينهم وبين المسيحيين حتى تلك الفترة. يحتمل أنه في تلك الفترة فقدت تعاليم كيرنثوس مصداقيتها في وصول المخلص أو المجيء الثاني ليخلصهم من هذا الشر الكبير، وعندما فشلوا في الحصول عليه.

أصبح المعلمين في موقف حرج أمام هذا التيار الشديد، فقد كانت الحرب ضد اليهود أولى الاختبارات الحقيقية لتعاليم ما بعد القيامة. لذلك اتجهت الفلسفة آنذاك لتقرب وجهات النظر لوجود الشر بين أرجاء العالم المادي، بل أن الغنوسية جعلته في الكيان الإلهي السماوي حتى يستطيعوا تبرير وجوده الدائم في أي عمل شرير قائم. بالإضافة إلي أن عامل هذا (الشر) جعل للتعاليم الغنوسية حرية كبيرة في زيادة عنصر السرية والبحث في الوسائل التطبيقية أكثر من ذي قبل لتحقيق مستوي مقبول من الانتشار بواكب ظروف العصر ولا سيما الهروب من كافة الأمور الشريرة والانعزال في جماعات منفصلة لتحقيق التعاليم بالمستوي الذي رغبوا فيه. هكذا اتسمت كافة التعاليم الغنوسية بعد ذلك في تحديد أنه للشر اعتمدت فيه أما علي التقسيم الثاني أو الثلاثي للآلهة، بالإضافة للأسرار والغموض، وهو الأمر الذي فتح الباب لعودة الممارسات السرية وأعمال النبوءة والدجل من أجل معرفة تلك الأسرار التي اختصت فقط بالمستقبل فضلاً عن كونها موروث تراث في المجتمع المصري ثابت لا يتغير.

(ايريانوس) يصف (كربوكراتس) بقوله:-

”مر طوقي ساحر، يعتمد علي فنون السحر الذي تعلمه من اتباع (سيمون) الساحر، وأنه أنشأ شعبة اللادريين (الغنوسيين) *Τῆν Γνωστικῶν* الذين لم يشاؤا أن ينقلوا فيما بعد فنون سيمون السحرية سرًا. وهي فلسفة تعتمد علي الفردية الخاصة والمنبئة من العنصر الأصلي وهو المادة

(Iren. op – cit. 1. 25. 1,6)

(ايريانوس) حكم علي فلسفة (كربوكراتس) من خلال أعمال اتباعه، ولم يستطع أن يقيم لنا فكر المعلم نفسه، تابعه في ذلك العديد من اللاهوتيين، الذين أرادوا توضيح الجانب المشوه فقط في فلسفته، فقد اجمعوا علي أنها حرية شخصية في الأفعال المشينة والممارسات الشيطانية التي تأتي حينما تمتلك المادة الشريرة الإنسان، فان الإنسان يقوم بأعمال شريرة وغير أخلاقية. تلك الرؤية لا نعلم دقة مصدرها عندهم، وهل هي بالفعل تعاليم المعلم كربوكراتس أم هي أفعال منقولة عن اتباعه في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الميلادي. ولكن يجب أن يكون هناك تصور لنظرية وتعاليم (كربوكراتس) وأنها لا بد أن تتناول جانباً خيراً و فاضلاً لم يتحدثوا عنه. يقول/سميث/ هنا معلقاً:

"إلى أن صعب الأذلة فيما عدا اعترافات الأعداء ، يجعل من اتباع كربوكراتس محل شك دائم وغير مصنفين، ألا إنها أيضا تثبت بالفعل تطور الفكر الفلسفي الحاص بالفنوسيين تماما".

ويطلق (Girgès) معظم المؤرخين صدقوا أقوال إيرينوس ووقفوا ضد تلك الهرطقة التي شبرها بالأعمال الفاسدة، واعتمدوا تماما على ما قاله إيرينوس، ولكن كليمنت يضيف لنا معلومات تدل على أن هذه الطائفة كانت تعتمد على مصادر أخرى في جوهر المعرفة.

ولكن قبل التحليل والتطبيق على نظرية كربوكراتس ، يجب أن نحدد هاهنا في ضوء المعلومات المتاحة عنها، فمفهوم إلتحام اله الشر والزرعة الشريرة في فلسفة كربوكراتس جطها متطورة وملامة لظروف المجتمع بعد الحرب ضد اليهود، وبالتالي جاءت نظريته المفترضة كقول،

"أن المسيح ابن يوسف النجار ومريم ومولود منهم كعامة البشر، وهو متميز عنهم بقوله فقط، (لاحظ مبدأ القوة الذي يلائم ظروف المجتمع آنذاك)، وأن الملائكة الذين خلقوا العالم كلوا نوعان أحدهما خير والآخر شرير، واستطاع الشرير لقوته وقربه من المائدة الشريرة وهي الأرض، أن يسيطر على البشر، وفرض عليهم ناموسه، وبالتالي أمتلك البشر جزأنا أحدهما خيرة والآخر شريرة، وعلى البشر أن يحتقروا شرائع الملائكة الأشرار ويقاوموها، وعلى هذا الأسلوب يتحصلون على قمة الكمال، ولكي يصلوا إلى الكمال كان لابد من مخلص يأتي إليهم من ذات الملائكة، نجار يسوع من الملائكة الصالحين روحا، والتصق بيسوع ابن يوسف النجار وقت العمادة ، جاء من ملائكة الخير بقوة ليحقق الانتصار على ملائكة الشر، قوته يسمدها من الأب الذي رغب في أن يخلص العالم من الشرور المحيطة به. وأن هذا المخلص الذي يأتي ولكي يتعرف على معاونيه من البشر العارفين بسر (الفنوسيين) أو (الكربوكراتيين) ميزوا أنفسهم بوشمهم طرف أنهم الأدنى بالنار أو بواسطة حديث ساخن كوشم ميزهم عن غيرهم، وقد أطلقوا على أنفسهم (الفنوسيين) فهم جنود (يسوع) في الأرض، ولكنهم كانوا يسجدون في فترة لاحقة (عند الإتياع) للفلاسفة اليونانيين أمثال فيثاغورس وأفلاطون بجانب صور المسيح في كينوته المخلص المنتظر أو المنتصر على الشر .

هكذا افترضت نظرية (كربوكراتس) والتي تبدو مقبولة كنوع من التطور الطبيعي لنظرية (كبرنثوس) التي تعتمد على المنطق القيبي ولكنها منفذة بصورة تلام الفكر المصري الديني في الصراع الأبدى بين الخير والشر ، فتبدو لنا هنا أولى المحاولات الجادة لتقريب مفهوم الماسحجية الجديدة للمصريين وذلك في محاولة لإعادة صراع (حورس وست) من جديد بتطوير آخر يلائم ظروف الفكر المعاصر آنذاك ، فلا مانع من استخدام الأسماء المصرية القديمة لتوضيح الفكرة أو استخدام القصة القديمة من اجل جذب الانتباه . أثبت ذلك نجده في عدم وجود مصادر مصرية ماسحجية ترفض تلك المحاولات وتقاومها ، وان مسألة الرفض جاءت من الخارج .

( كليمنت ) يعترف في فقرات قصيرة ومنتشرة بكربوكراتس فيقول :

كربوكراتس سـ كندري تلقى تعليمه عن جوهـر الغنوسية μοναδικῆς Γνωσῆως في الإسكندرية " . كربوكراتس استخرج نسخة من إنجيل مرقس السري بطريقة غير شرعية ، وعمل على إفساده ونشره علنيا انه غنوسي حقيقي ولكنه لص ومقلد

(Clement. Str. I. 21, II 3.8.20, III.1)

تبدو معلومات ( كليمنت ) عن ( كربوكراتس ) شحيحة ولكنها تعبر عن انتشار تعاليمه في مصر آنذاك ، وأنها غير مرفوضة حتى على المستوى الشخصي ( لكليمنت ) حيث لم نجد بها أي محاولات نقد لاهوتية لأعماله أو تعاليمه أو أخلاقيات عقيدته عند كليمنت ، بل أن الاتجاه يسير بينهما نحو نزاع شخصي حدث من جانب واحد ( كليمنت ) حينما شرع في بحثه عن إنجيل مرقس ولم يجده ، من هنا ربما تكونت لديه فكرة مجهولة عن سرقة ( كربوكراتس ) لإنجيل مرقس و إفساده ونشره . معنى ذلك أن (للكربوكراتيين) آنذاك كتب منتشرة لا نعلمها إلا من خلال كتابات كليمنت ، ففي موقع آخر يستشهد (كليمنت) بكتاب رائع عن ( الفضائل )

Περὶ Δικαιοσύνης ينسب لابن كربوكراتس ، (Clement. Str. III. 2.6)

والمعنى هنا يؤدي للدلائل الأخرى التي تدل على أن تعاليم (كربوكراتس) العقائدية ساهمت في تطوير مفهوم العقيدة الماسحجية في مصر ربما حتى منتصف القرن الثالث الميلادي ، وأنها

كانت مقبولة في الإسكندرية على زمن كليمنت تقريباً ومنشرة ولها اتباع ، ولكننا لا نزال إلى الآن نجهل الكثير عن تلك الممارسات العقائدية وطريقة ممارستها .  
اثبت كريبوكراتس أن هناك محاولات لتقريب وجهات النظر بين المسيحية والمصريين ، ولا نعلم هل هي رغبة المعلمين القنوسيين آنذاك أم رغبة المصريين في اقتحام هذا الدين الجديد ؟ .

يمكن الوقوف على أرض ثابتة إلى حد ما فسي مسألة تطور العقيدة القنوسية والمسيحية في مصر بدراسة غنوسي آخر ترك بصمة جديدة في هذا التطور وهو ( باسيليس السكندري ) Βασίλειος Ἀλεξανδρεα الذي أسس مدرسة غنوسية في الإسكندرية وكتب مدرسة مشابهة لها في إيطاكية تنادي بتعاليم متشابهة إلى حد ما لشخص يدعى ( ساتورنيوس ) جاء ذكرهما عند يوسابيوس :

"ونتيجة لهذا خلفت عن ميثا ندرا (أحد تلاميذ سيمون في أنفوس) الذي ذكرنا عنه فيما قبل أنه كان خليفة لسيمون، قوة كالحالية، لها لسانان ورأسان أنجبت قائدي هرطقيتين مختلفتين، وما ساتورنيوس، وهذا شخص انطاكي المولد، وباسيليس وهذا سكندري. أسس الأول مدارس للهرطقة في سوريا، والثاني في الإسكندرية ."

(Euseb. IV. VII. 3)

معلوماتنا عن هذه الشخصية تكاد تكون معدومة من ناحية مولده وتعاليمه والفترة الزمنية التي عاش وعلم فيها. ولكن اهتم فقط اللاهوتيين (جبهة الرفض) بالتعاليم (باسيليس) فقط، هناك احتمالات قد تقرب من الحقيقة في أن (باسيليس) نشر تعاليم في وقت مبكر قليلاً عن تعاليم القنوسي الكبير (فالنتينوس) ، الذي ارتبط زمنياً مع الإمبراطور (انطونيوس ببوس) حوالي (١٤٧م) . فربما (باسيليس) قبل هذا التاريخ بقليل ، والذي يؤكد ذلك أن تعاليم (باسيليس) و (فالنتينوس) المتطورة انتشرت واستمرت معاً بجانب بعضهما البعض دون اختلاط.

آن في نهاية النصف الأول من القرن الثاني الميلادي ظهرت أفكار وتعاليم (باسيليس) ، الذي تعلم في مصر وعاش فيها، وأنه مطور وخيالي بعض الشيء تجاه العقيدة القنوسية. حاول أن يجعل من الشق النظري صعوبة لا يعمل عليها أو إلى شيء يشبهه، لا سن

يتعمق أكثر في الإيمان والمعرفة، وهي مرحلة جديدة من مراحل تطور العقيدة القنوسية - المسيحية في مصر.

تفترض نظرية باسيليدس:-

إن الأب الإله الأكبر (Αβραζας) خلق بدون إنجاب العقل (Νοῦς) ثم خلق الكلمة (Λογος)، وهما خلقوا معاً الفطنة (Φρονήσις) التي أنجبت الحكمة (Σοφία) والقدرة (Δεναμις) تلك هي الملائكة الأوائل، وهم بدورهم خلقوا بأذن الأب، مجموعة من الملائكة، فخلقوا السماء الأولى، وملائكة آخرون خلقوا السماء الثانية، وهكذا حتى بلغوا ٣٦٥ سماء وهي أيام السنة. هؤلاء الذين في السماء الأخيرة، هم مبدعو العالم ومخلقيه، وهم يقلنون شأننا عن الأرباب الأوائل (الملائكة الأبناء) ويقتربون قليلاً من البشر، وقد وزعوا أنفسهم على أرض والبشر التي عليها في هيئة أرباب لهم خضوع، كان رئيسهم هو (إله اليهود) وعندما ظهرت مطامع الآلهة فيما بعد حول امتلاك وخضوع البشر لهم، خرجت نوازعهم الشريرة وتشاجروا فيما بينهم، فأرسل الرب (النوس أو العقل) ابنه البكر لينقذ البشر من الملائكة الذين خلقوا العالم وتشاجروا عليه. هذا (النوس) أفضل منهم (الملائكة) وأقل من الرب، جاء في يسوع المسيح، كقوة روحية غير هيولية، قادرة على أن تختلط وتتشكل في كل هيئة من الهيئات، فقد جاء في هيئة بشرية، وعندما غضب اليهود منه لزوال سلطانهم وسلطان السهم، أرادوا أن يصلبوا، فأتخذت القوة هيئة سمعان وأعطاه صورته فصلب سمعان لا يسوع الذي كان يسخر من اليهود، ثم عاد غير منظور وصعد إلى السماء.

اختلف العلماء حول نظرية باسيليدس، فمن الناحية اللاهوتية حققت نقمًا يضاف إلى فكر كل من (كيرنثوس و كبروكراتس) القنوسين، حيث استنتج (باسيليدس) سبباً مقتعاً لحالة الانفصال المعاصر له تقريباً عقب الحرب ضد اليهود بين العقيدة المسيحية والعقيدة اليهودية، في أن هناك فارق بين اليهودية والمسيحية، وإن المسيح لم يأتي من نسل اليهود، بل أنه جاء مباشرة من الأب كمخلص أخذ الملك والسلطان من إله اليهود فثاروا عليه ورفضوا. كذلك استنتج باسيليدس سبباً مقتعاً لوجود ونزول المسيح، ويبدو أنه أكمل نظرية كبروكراتس وأضاف عليها العقل والروح القدس كعنصر ثالث في تحديد مسئولية الخلاص المنتظر، فإن



التي هي المسيحية (انثوث هكس) التي لها (بلسيلوس) سوف تكون محور النقاش هام على مدار هذين الفصلين.

(أريستو) في هذه الفقرة (بلسيلوس) وصفه بالتعليم اللاهوتي والسر يقول:  
 في بلسيلوس واتباعه كانا يمارسون كل الأساليب اللاهوتية وكل فنون وأنواع السحر.  
 (Iren. 2.25.3)

ويبدو أن (أريستو) ومن تبعه قد فشلوا في معرفة الأسرار الخفية التي كان يمارسها الخوשים الروم . بالإضافة إلى فشلهم الفشل في إقناع الآخرين ، وهي أحد أهم المشاكل التي ظهرت رجال الكنيسة آنذاك ، حيث تلقى المعلمين القديسين أو رجال اللاهوت فيما بعد خروج نطاق القديس في رجال الكنيسة فيما يخص الإيمان والإقناع بالمسيحية . ولكن يجب أن نوضح جانب هام في فكر بلسيلوس ، أن فكر هذا الرجل كان علميا وملتزمًا . يقول (بلسيلوس) لئلا من (أريستو كلسود) Ἀριστο Κλησود الذي يبدو أنه كان معاصر لبلسيلوس ومحاضر له:

« (بلسيلوس) كتب أربعة عشر كتابا عن الأنبا . وله امرع لنفسه ثمانية عشر كتابا .  
 « Βερκαββαν Βερκαβ »  
 (Euseb. IV. VII. 6)

التي تؤكد أن بلسيلوس كان كتبها من أجل ، الذين مله كاثنت بحرية كبيرة دون أن يعترف بمصدره أو مسيحيتها لبلسيلوس . (بلسيلوس) يمثل لنا مجموعة من الأمكن في القرن الرابع الميلادي تركز فيها جماعات رهبانية تتبع للنظام البسيليدي في القلتا وجنوب مصر . وهو ما يؤكد أن تعليم (بلسيلوس) أخذت شكلين نظري وتطبيقي (نوع أولي من الفكر الرهباني) . هناك اتجاهات آراء حديثا في المقارنة بين تعليم (بلسيلوس) ويردات نجح حمادي في القرن الرابع والخمس الميلادي . بها الكثير من المتشككات التي وضع جنورها لبلسيلوس . وبصفة خاصة لكيان البشري الإلهي في شخصية المسيح . وتعد من سيطرة سلطة على حرية العبادة وتحد مفهوم الخلاص . وهي قضية هامة سوف نناقشها غدا (بلسيلوس) بعد الفصل العتدي بين المسيحية واليونانية .

من خلال ما سبق يتبين لنا أن هناك تطور واضح يزيد من قوة إلناج مسيحية محلية  
 تلقى قبولاً مصرياً ، وأن التعديلات والإضافات الحادثة ما هي إلا محاولة لتوضيح الرؤية في  
 مسألة قبول المصريين للمسيحية ، وهذا أمر لا ينبغي مطلقاً أن تعاليم الرسل وأنجيلهم ظلت  
 بالية وظل هناك من يدافع عنها كمصدر رسمي ثرائي للأفكار الفلوسفية والفلسفية الذين  
 عملوا فقط على توضيح الرؤية وجعلها مواكبة لتأثير المصري آنذاك ، هذا أيضاً لا يمنع أن  
 هناك إجماع على أن بواير الرافض والعداء لتلك الأفكار كان غريبة ولم يكن محلها ربما حتى  
 القرن الرابع الميلادي ، لذلك فإن الميل نحو إثبات أن تلك التطورات السلبية والقائمة ما هي  
 إلا فواحد ثابتة لانتشار المسيحية في مصر قد يعيد إلى الصواب ويمكن إثباته فيما بعد ، ولكن  
 قبل البت في تلك المسألة علينا بدراسة آخر مرحلة من مراحل تطور الفلوسفية المسيحية في  
 مصر ، والتي جاءت على يد الفلوسفي المصري (فلانتيديوس) محققاً القاعدة القائمة في الفكر  
 الديني للحقبة الفلوسفية في مصر.

## رابعاً: غنوسية فالنتينوس (القاعدة الكاملة)

فالنتينوس Valentius هو زعيم الفلسفة الغنوسية مصرية الطابع ، ومن المع شخصيات الغنوسية في عصره ، لا نعرف الكثير عن حياته الشخصية المبكرة ، ولكن المعلومات التي وردت عنه عند أبريأتوس ويوسابيوس ، نستنتج منها أنه كان مسيحياً داخل الكدر الكنسي، ويحتمل أنه كانت لديه آراء خاصة قابلة لمفهوم مسيحية التلاميذ، بل أنه درس الفلسفة اليونانية وكان مطلعاً على التطورات الفلسفية عند كيرنثوس وكريوكراتس وباسيليديس، لذلك جاءت آراءه ونظريته الفلسفية مرحلة متطورة وأخيرة عنهم، اشمل من الناحية العلمية، محددة وخاصة من الناحية الأخلاقية، عملية مقنن من الناحية التطبيقية.

التاريخ المحدد الوحيد لوجود فالنتينوس تاريخاً عند المؤرخين مرتبط برحلته إلى روما من مصر في عهد الإمبراطور (انطونيوس بيوس) حوالي (١٣٨-١٦١). وفي عهد نفس الإمبراطور انتشرت في الإسكندرية (شعبة المرقسيين) The Morcosians الذين ينتمون إلى (مرقس) أسقف الإسكندرية (ويعرف في الكنيسة القبطية بماركيانوس) كان من اتباع فالنتينوس حسب إشارة (ايريانوس)،

"في السنة التاسعة من حكم انطونيوس بيوس (حوالي ١٤٧م) كان علي كنيسة الإسكندرية رجل يدعى مرقس (مركيانوس) وله شعبة تسمى بالمرقسين هؤلاء من اتباع فالنتينوس"

(Iren. I. 13. 1.)

معني ذلك انه حتى عام ١٤٧م كان فالنتينوس قد نشر تعاليمه في مصر والإسكندرية، وأنها كانت مقبولة بديل رسميتها في الكنيسة عند شعبة مركيانوس، يصفهم (ايريأتوس) ويتبعه (ابيفانس) أنهم:

"والبعض منهم يعزون أريكة للزجاجة، ويمارسون بعض المقدوس الرمزية، يستعملون بعض التعبيرات الموجية إلى البتئين في ممارستهم، ويقبلون ان الزواج "نبي جبروته" روحى

علي مثال الزيجات العلوية، والبعض يأخذونهم إلى المباء، ويرددون الكلمات التالية عند تعميدهم.  
إلي أسم أب مجهول، إلي الحق أم كل الأشياء، إلي من استقر علي يسوع. ويكرر أسماء عبرانية لكي يزيّدوا في بليلة المبتدئين."

(Iren. Op.cit. 1.21.3.) (Epiphan. Op. cit. 34.20.)

تلك المعلومات تتفق مع تعاليم فالنتينيوس التي رحل بها إلي روما من أجل تدريسهها هناك. يقول (فورستر) "أن فالنتينيوس استطاع أن يقتنع الرومان المسيحيين وغير المسيحيين بأن تعاليمه هذه جاءت من اثنين من تلاميذ بولس (ولم يقصص عنهما لانهما ضمن طقوسه السرية)، لذلك كان الإقبال عليه كبيراً، حتى سار أسقفاً في روما وذاع صيته في قبرص أيضاً."

المصدر الأساسي عن فالنتينيوس وتعاليمه نستمدّه من أقوال (ايريقاتوس) وجهة المعارضة، فقد تلقى معلوماته من بحث خاص قام هو بجمعه من أعمالهم (يقصد اتباع فالنتينيوس في زمن ايريقاتوس في بداية القرن الثالث). فقد اعتبر الفالنتيين مهرطقين، وأن سبب انتشارهم راجعاً لعبادتهم السرية وطقوسهم السحرية التي جذبوا إليها العديد من المعارضين خلال القرن الثاني الميلادي. ايريقاتوس لم يعطينا معلومات موثقة بالمصادر التي أعتمد عليها، من هنا أصبح هناك شك في آراءه وبصفة خاصة بعد دراسة آراء الآخرين من اتباعه اللاهوتيين، فقد اعترف (ترتلياتوس) بقوله.

ثأن هناك مجتمع كبير خاص بتلك الفئة المهرطقة للفالنتيين، "انهم يعترفون بعقائد كثيرة بعيدة عن الحقيقة، وليس لديهم تهذيب روحي يحميهم من تلك الهرطقة التي تعتمد علي الخرافة الأسطورية". إلا أن (ترتلياتوس) حسم أمر تلك المناقشة في تناقص غريب فهو يقول.  
"أن الفالنتيين الرواد (الأوائل) كانوا أكثر أخلاقاً من الأتباع، وإن الأتباع كانوا أكثر روحانياً من القواد الأوائل.

(Tertullian. Adv. Valent. 1. 5, 30)

هذا المفهوم قد يبدو حقيقي في أن جبهة المعارضة كانت تبني آراءها علي فكر الاتباع لا الرواد، وهو ما يمكن التحقق منه عند ايريقاتوس نفسه الذي يبدو وكأنه يناقض آراءه السابقة في فقرات متفرقة لاحظ أقواله عن (فالنتينيوس) واتباعه:

"أن فالنتينيوس كان يعلم بالحق أنه أول من وضع الأسس المدروسة للمنوسية الحقيقية" ، أيضا قوله أو اعترافه في الخير في تعاليمه نظراً لأنه كان مسيحياً قبل أن يتحول غنوسياً ، الذين لهم قدرة عجيبة في وصف الاتباع. بأنهم كانوا الودعين من قادة الكنائس في تلك الفترة ، الإقناع بالتعاليم المسيحية عن غيرهم . (Iren. 1. 13. 7; 1. 21; 1. 6. 4. ff.)

تلك الاعترافات المتترة عند إيريتاتوس وتقييم ترتليانوس يوضحان أن هناك حالة من التطور قد طرأت في تعاليم فالنتينيوس من قبل أتباعه تميزت بجانب روحي أكثر من ذي قبل ، وتمسكوا فيها بالشق التطبيقي والمحافظة على روح المبادئ العامة التي وضعها معلمهم . وتبدو مسألة تقييم تعاليم فالنتينيوس من خلال فكر الاتباع صعبة نظراً لانتشارها في مجتمعات مختلفة الإرث الحضاري والحياة الاجتماعية . فإن ما عثر عليه في (نجع حمادي) ويعرف (بإيجيل الحق) والذي كان يعتقد أنه جزء من تعاليم فالنتينيوس الأصلية ، أصبح هناك شك في هذا النسب الصريح ، فإيجيل يمثل اتجاهاً متطوراً عن فكر فالنتينيوس الذي نستنتج من معومات (إيريتاتوس وترتليانوس) . وبالتالي اتجهت الآراء حالياً إلى اعتباره مستنتج من معلومات (Girggs) خاص بالاتباع في مرحلة متطورة في القرنين الثالث والرابع الميلاديين ، (Girggs) يجعل ذلك بقوله: "أن اتباع (فالنتينيوس) بالغوا في تلك التعاليم السرية وفي التطبيق الشديد الصارم لحالات النشف والزهد (الفكر الرهباني يواكب بداية ظهورهم) ، وابتعدوا عن الكبان المحدث الذي وضعه معلمهم".

(Girggs) لم يحدد لنا مقدار هذا البعد ، ولكننا يجب أن نقيم هذا التطور من خلال المتغيرات التاريخية المختلفة التي عاصرت فكر الرواد وفكر الاتباع ، كذلك السلطة الكنسية في كلا الفترتين (قبل وبعد الاعتراف بالمسيحية) ، ومقدار الاضطهاد الديني وعوامل أخرى ساهمت في تصديق فكرة التطور والميل نحو الروحانيات . إلا أنها في نفس الوقت احتفظت بالهيكل الأساسي للنظرية الفلسفية ، وإنما المبالغة جاءت في التطبيق الروحاني الذي واكب حركات الاضطهاد وهوس الاستشهاد الذي نشفي في المجتمع المصري أثناء الاضطهاد ، والذي يعبر بصديق علي أن هناك فكر روحي فاده إلى ذلك . بجانب ظهور الفكر الرهباني الذي يحقق الجانب العملي التطبيقي في العقيدة الغنوسية فيما يخص باحتفال الجسم ، نشف والزهد

المبالغ فيه ، فهي رؤية عملية متطورة طبيعياً للكنوسية المسيحية في المجتمع المصري في القرنين الثالث والرابع الميلاديين .

يهدف ( فالنتينيوس ) في نظريته إلى الوصول للكمال في كل شئ ، فمن رسالة بعضها فالنتينيوس إلى ( ريجيناتوس ) Regenanos ( يحتمل أنه من أتباعه ) :  
 " فليست المعمودية هي التي تحرر الإنسان ، ولكن المعرفة ، معرفة من نحن ، ولماذا وجدنا هكذا ، وأين نحن ، وفي أي مركز وضعنا من هذا الكون ، وإلى أين نحن مسرعين ، ومن أي شئ خلقنا وما هو الميلاد والميلاد الثاني " .

تلك هي حدود تعاليم فالنتينيوس و أهداف فلسفته ، راح يطبقها في صورة أكثر تعقيداً مما سبقوه ، ويمكن تحديدها بأنه في البداية أنكر تجسد المسيح من السيدة العذراء ، وأقر أنه قد أتى بجسده من السماء ( أثير ) ، ثم مر بجسد مريم ، كما يمر الماء في القنّاق ، أو كما يخترق النور الظلام ، هذا الخروج لم يفض عذ راويتها . تلك الرؤية كان عليه أن يفسرها في نظرية كونية معقدة جداً تعبر عن علم كبير لديه وثقافة واسعة . فالنظرية نقول :

أنه هناك آله أحادي موجود بنفسه ، أطلق عليه أسماء عديدة ( الأب غير المعروف - الهاوية - الغير مولود ) هذا الآلهة يسكن داخل الماء الأعلى يسمى Palerna وفيها خلق الأب ( الآلهة ) اثنان من الأيونات Ieons وهي كائنات إلهية أطلق عليها ( العقل ) Nous وهو ذكر ، ولا ( الحق ) Θελητος وهي ( أنثى ) وهما بدورهما انتجا زوجين آخرين ( ثنائية الإنجاب ذكر وأنثى ) أطلق علي المجموعة ( الحياة العالمية ) World Life والمجموعة الأخرى ( كنيسة الإنسان ) Man Church ، هؤلاء جميعاً كانوا مع الأب داخل ( الباليرما ) . بعد ذلك أنجب كل من ( الحياة العلمي ) عشرة أيونات ، و ( كنيسة الإنسان ) اثني عشر أيونا ، في الأيون الأخير الذي ولدته كنيسة الإنسان كانت هناك أنثى تدعى ( صوفيا ) الحكمة ، كانت لديها رغبة لكونها صاحبة الحكمة لأن تعرف الأب غير المعروف ، ولكنها لم تستطيع ، فأصابها الحزن الشديد ، وفي أثناء حزنها وبدون مشاركة من زوجها ( لاحظ مفهوم العذراء والإنجاب هنا ) وبدون أمر إلهي ، أنجبت مولودة أسميتها ( أخاموث ) Αχαμωθ ( عرف في القبطية حيكموث ومعناه ( العلوم ) في إنجيل الحق ) ، ولكنها لم تستطيع أن تبقى ( أخاموث ) في الماء اللاهوتي لولادتها غير الطبيعية . فسقطت من هناك خارج الماء الأعلى ، فلما رأت ( صوفيا ) ما فعلته ، ازدادت حزناً وقررت أن لا تتغذى مطلقاً ،

لذلك قرر الأبناء الأوائل (الحق والمثل) مساعدتها فأنجسوا أيون آخر اسمه (يسوع) ليقبلي مع (أخاموث) ، أو من أجل أن ينجب منها ، حتى لا تبقى وحيدة خارج الملء الأعلى. إلسي فها تنتهي الحوادث داخل (البليزما) لتبدأ القصة خارجها. بعد سقوط (أخاموث) ولكسي لا تبقى وحيدة أنجبت بمساعدة (يسوع) مولود اسمه (الديميرج) Demiurge (عرف في إنجيل الحسنى باسم ديميلوغوس، الصانع) وهو خالق كل شيء على الأرض، وهو المادة التي خلقت البشر وبها صفتان أحدهما ننيّة من نسل (أخاموث) والأخرى خيرة روحانية من نسل يسوع الابن المباشر للمثل والحق ، تتحكم (صوفيا) الحكمة (جدة البشر آذن) في أشكال البشر لأنهم من نسلها، ولكن (الديميرج) في عنوان وكبرياء، يرسل إلى فئة مختصة من خلقه وهم (اليهود) من يعرفهم بألوهية دون الأب، ويتبعه بعض الملائكة الذين تسللوا إلى الأرض واحد تلو الآخر، ادعوا آلهة (وهم كم الإلهة والأرباب عبر الأزمان الموجودة على الأرض)، وبات الشجار والتنافس بين الأرباب واضحاً. هنا أرسل الأب أمره الإلهي (الكلمة) (تعرف عندهم المسيح)، الذي استمد قوته من الأب (الروح القدس) واتحد مع (يسوع) لانه الجزء النقي من الملائكة (والذي يستطيع أن يسقط إلى العالم المادي لانه شارك في صنعه مع أخاموث من قبل) وبذلك كونوا معاً الثالوث الإلهي (الابن المباشر الكلمة والتكوين الإلهي) و(الروح القدس)، ويسوع. عرفت رمزياً بالروح والطبيعة والمادة، هذا للتكوين عرف بالمخلص، فجاء جسداً أثيراً مر بجسد العذراء كما تجري المياه في القناة، كون يسوع أعظم الأيونات وقت العمادة ، فلما رأي (الديميرج) أن يسوع يسعى في تقييض سلطانه على الأرض أمر أتباعه اليهود بصلبه، غير أنه لما قبض عليه ترك جسده الأكثر الذي هو من المادة الننيّة في شخص سمعان اليهودي، وصعد الثالوث الكائن الروحي إلسي السماء، في حين صلب سمعان\*.

تلك في إيجاز نظرية (فالنتينيوس) أو فلسفة الاتباع، نحن لا نجزم بصحتها، ولكنها في ضوء المعطيات المصدرية وأنجيل نجع حمادي تفترض ذلك، وعقب إثبات الوجود الإلهي للمخلص يسوع. قال الفالنتينيون عليهم أن يعملوا على تنمية عقول البشر بأهنية المعرفة الإلهية، أن هؤلاء الذين يأخذون المعرفة هم جماعة المخترين الذين سوف يتخلصون من المادة الشريرة مثلاً تخلص منها يسوع، فهي المادة التي ندهي أجسادهم عند موت، فبرجعوا إلى

الملء الذي منه استمدوا وجودهم الروحي، وبعد ذلك تتحدر كل الأشياء المادية إلي المقوض ثم إلي العدم -".

من خلال ما سبق، نجد أن نظرية فالنتينوس قد ساهمت بشكل إيجابي في تكوين رؤية شاملة تحليلية علمية أكثر قبولا من ذي قبل، قائمة علي النظرة الدينية والتعاليم الفلسفية والإرث الثقافي والحضاري في الديانة المصرية، والذي نجده في المقارنة بوضع إيزيس في نظرية الخلق ومقارنتها (بصوفيا)، ويسوع وحورس، الديريرج وست في العديد من المواقف. فقد ساهم ذلك بصورة كبيرة في تقريب وجهات النظر للمصريين من أجل قبول المسيحية، ليست كديانة وافدة من فلسطين أجنبية الطابع، وليس كديانة متطورة من الناموس اليهودي، بل هي كيان ديني صنع في مصر آنذاك وانتشر. تلك ربما كانت الوسيلة التي مرت بمراحل تطور منذ القرن الأول وتحددت معالمها واكتملت في القرن الثاني الميلادي. فهي أن كانت تبدو هرطقة شاذة وقبيحة عند اللاهوتيين الغربيين. وربما يرجع ذلك لمحيثتها الشديدة واختلاف العادات والتقاليد، وتناقضها الواضح لمفهوم العالمية المفترض في المسيحية الجديدة، ألا أنها تمثل نوعاً من التطور العقائدي الديني للمصريين، لأنها مبنية علي أسس تراثية وعلمية شاركت في تكوينها بلا شك ملامح الثقافة المصرية في العصرين البطلمي والروماني، وفرضت نفسها في تحديد ملامح العقيدة المسيحية في مصر في ثوب غنوسي بحت. فقد استطاعت الغنوسية أن تثبت محاورها في قبول الوثنية واليهودية معاً لأنهما مصادر أولية في كيانها المعرفي، فقد اعترفت بالآلهة الوثنية والأنبياء اليهود والفلاسفة اليونانيين، بل اعتبرت أن كل تراث سبق لها مرجع هام يجب الاستفادة منه حتى تعاليم وأناجيل الرسل كانت أساسية لديهم. ولكن بعد كل هذا جاء (يسوع المسيح) اسمي وأرفع شأننا من كافة الآلهة والأنبياء، جاء ممن أجل خلاصهم من النزعة الشريرة وصراع الأرباب، ومعني ذلك ويبدو خطيراً من الناحية الثقافية والعقائدية بعد ذلك، أن الغنوسية اعتبرت (يسوع) ألها من ضمن كافة الآلهة الأخرى، ولكن ليس بالأب الإله، فهو يسمو علي البقية بأنه يستمد قوته وكيونته من الأب، وبالتالي من الجائز استخدام الآلهة الوثنية وأنبياء اليهود كعناصر دينية وسيطة مقبولة في تلك المرحلة مع الاعتراف بأن المسيح هو الأعلى واسمي والمخلص الحقيقي. وهو ما يبرر لنا في اعتقادي التأثير الوثني واليهودي في الفن المسيحي المبكر، ومسألة الانتقال والاندماج الوثني المسيحي





الظلم والجهل والاستعمار والفقر وغياب العدالة الاجتماعية. وهو محور أسئلة فالنتينيوس السابقة ، وهي أمر كان المواطن المصري في حاجة إليها تحت الحكم الروماني، فجماعت مسألة الإقناع بالآيمان أولا . ثم إذا رغب المؤمن في التعمق للوصول إلى الكمال إلى اعلي درجات العلم الديني الغنوسي التصوفي، فعليه بالجانب التطبيقي بالمعرفة والعلم والزهد والتششف حتى يتخطى مرحلة الحياة الدنيوية.

تلك الأسس التي يمكن للمؤمن العادي أن يسلكها في العقيدة الجديدة التي رحبت بموروثه ولم تفضي عليه، بل صورته في هيئة متطورة جديدة تلائم ظروف حياته، وبالتالي كانت مشكلة (كليمنت) علي سبيل المثال المفاضلة بين العلم أولا ثم الآيمان أو العكس، وكذلك اوريجنيس الذي فضل الجانب التطبيقي أولا ثم الغوص في الجانب النظري وتحقيقه ونجح في ذلك، واصبح قدوة خرجت علي أثره مجموعات رهبانية كثيرة بعد ذلك دافعت عنه وعن تعاليمه. هؤلاء المطورين للعقيدة المسيحية الجديدة في مصر، لولا وجود تلك الأرضية الخصبة اللاهوتية من الفكر الغنوسي، لما صالوا وجالوا وعدلوا وفتنوا المسيحية المحلية في مصر مع تغير الاسم الغنوسي المكروه آنذاك .





العذراء والمسيح الطفل ومنظر التكريس. كنيسة قرس-  
النوبة.

القرن الثامن الميلادي.



تصوير مسيحي للقديس بطرس داخل قدس  
الاقداش بمعبد السجوع. النوبة.

القرن السادس الميلادي.

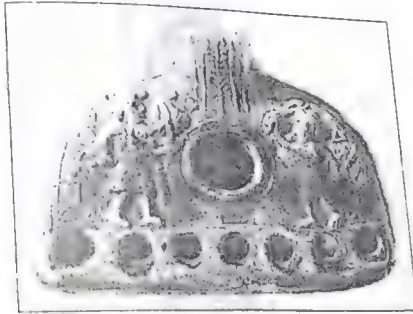


تابوت مقنع لراهب غنوسي (مسيحي مبكر) عشر عليه في  
انقراض الدير المسيحي الذي كان مقام فوق الدير البحري لمعد  
حتشبسوت البر الغربي. طيبة.

القرن الرابع الميلادي.



الجنة واحد القديسين كما تخيلت في كوم ابو جرجا.غرب الاسكندرية.  
القرن الخامس الميلادي.



سرجة من الفخار عليها النبي داود يحمل القلعة ويستعد لمقابلة جوليات قائد  
الفرس.الاسكندرية.  
القرن الخامس الميلادي.



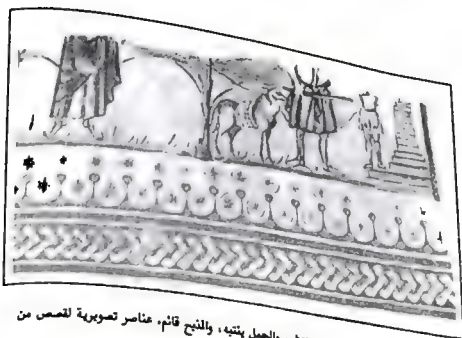
حنفة البشارة للعذراء وثيؤات الانبياء حزقيال وموسى ودانيال  
واشعيا ومعهم الملاك جبرائيل.

في دير السريان بوادي النطرون.  
القرنين الثامن والتاسع الميلاديين.



النبى داود وصراعه مع الملك شاول.

دير القديس ابوبيلو. باويطه  
القرن السادس الميلادي.



اشعوية ابراهيم بابنه اسحاق وسارة تنتظر، والحمل ينتبه، والذئب قائم، عناصر تصويرية لقصص من المهد القديم.

دير ابو ييلو، بأوطس، القرن السادس الميلادي.



مبني في كاليا، قلابة وحنينة بزخارف جداريه لمصور المسيح داخل الصليب.

كاليا، غرب الدلتا، القرن الخامس الميلادي.



شاهد قبر مثل عليه في بلدة كوم الرحيب بالقرب من سالوط - من الحجر الجيري، يمثل  
شاهد قبر علي هيئة (تابوت - ناسكوس) يمثل المتوفى في العالم الآخر يرتدي خلعين طويلين  
بأكدام طويلة وعباءة تلفف حول الاكتاف ويمسك في يده اليمنى العصا المقدسة المتأثرة بحياة  
الراهب أو الرامي الصالح وفي يده اليسرى يمسك الزهرة الفنوسية المقدسة الغامضة التي  
لجدها في صور بورنيوهات اليوم .

المتحف القبطي . القرن الثالث والرابع الميلاديين .





## الفصل الثالث

### مسيحية القرن الثالث ومرحلة التعديل

في الفصل السابق تعرضنا لمناقشة محور انتشار المسيحية في إطار الفلسفة الغنوسية التي استمدت قوتها من التراث المصري- اليوناني ومحاولات ملئ الفراغات العقائدية في مفهوم ديانة الرسل والأنجيل . على الرغم من محاولات العديد من العلماء تجاهل هذا التطور واعتباره خارج نطاق نشأة وانتشار المسيحية في مصر ، إلا أن الدراسات الحديثة قد حددت إلى حد ما طبيعة هذا الانتقال واعتبرت أن الغنوسية سبيل مرن مفتوح لقبول المسيحية عند المصريين. ولكن تبقى لدينا المصادر والأدلة على ذلك ، فالتعاليم التي ظهرت في نجع حمادي تؤكد استمرارية الفكر الغنوسي - المسيحي في مصر. كذلك اتجهت بعض الدراسات الحديثة نحو إثبات وجود مسيحية خاصة خارج نطاق الإسكندرية ، مسيحية مصرية تميزت بموقفها الصارم ضد سلطة الكنيسة الدينية في الإسكندرية و ضد السلطة السياسية في الدولة الرومانية المتمثلة أيضاً في الإسكندرية ، فهي بمثابة حرب ضد الإسكندرية مستترة وخفية . تلك المسألة سوف نقوم بدراسة أسباب ظهورها ومقوماتها في هذا الفصل ، والذي نبدأه بتحديد أولى المصادر التي تحدثت عنه وعبرت عن ملامحه منذ نهاية القرن الثاني وحتى نهاية القرن الثالث الميلادي .



## أولاً: ( يوسابيوس ) ومشكلة الكتابة عن الكنيسة المبكرة في الإسكندرية

يقول ( يوسابيوس ) ، " اجتهدوا أن ترسلوا نسخاً من رسالتنا إلى كل كنيسة ، لكي لا تغطي فرصة لمن يبدعون نفوسهم بسهولة ، ونعرفكم بأنهم في الإسكندرية يحفظونه في نفس اليوم مثلاً ، لأن الرسائل قد حملت منا إليهم ومنهم إلينا ، حتى أننا نحفظ اليوم المقدس بنفس الطريقة وفي نفس الوقت "

(Euse. Op. cit. V. XXV.)

مفهوم النص يدور حول القرار الذي اتخذته المجمع الكنسي الذي عقد في فلسطين بشأن تحديد موعد " عيد الفصح " تاريخ هذا المجمع تم تحديده بالصراع الذي دار حوله آنذاك حوالي الفترة ما بين ١٧٠ - ١٨٩ م . صياغة الرسالة تحدد فترة انتهاء الصراع ، والذي ارتبط بالأسقف ( فيكتور ) أسقف روما عام ١٨٩ م ، وأن هناك رسائل متبادلة بين فلسطين وروما والإسكندرية لتحديد موعد عيد الفصح . من المحتمل أن يكون هذا الحدث قد تم في زمن للبطريك ( ديميتريوس ) الذي رسم أسقفا على كنيسة الإسكندرية حوالي عام ١٩١ م .

نص ( يوسابيوس ) هذا يعتبر من الناحية المصدرية والتحليلية أول صياغة رسمية لدينا نحدد لنا أن هناك تواجد كنسي في الإسكندرية ينظر إليه من العالم الخارجي . فإذاً ما استبعدنا الحركات القنوسية وفقاً لبعض الاتجاهات الدينية المنهجية المعارضة ، فإن التكوين الحقيقي لكنيسة الإسكندرية يبدأ منذ تلك الفترة ، وهي الفترة التي اعتبرت فيها كنيسة الإسكندرية مسيحية حقيقية محددة من خلال العقيدة والطقوس الكنسية المتوافقة معاً . لم يحدث قبل هذا التاريخ أن نتكون لدينا حقيقة مفصلة عن موقف ديني لكنيسة الإسكندرية في المصالح التاريخية اللاهوتية ، تلك الفترة تتزامن مع ظهور أربع شخصيات لاهوتية كنسية في الإسكندرية حققوا مفاهيم المسيحية الحقيقية ، وحاولوا على قدر استطاعتهم تعديل الرؤية القنوسية السابقة لهم في إطار كنسي محدد ، وهم ( باثينوس ، كليمنت ، ديميتريوس ، ايزيدورس ) .

النص السابق عند يوسابيوس يحدد لنا تقريباً بداية الكيان الكنسي الحقيقي في الإسكندرية، ويبدو أن تلك هي البداية التي أعجبت يوسابيوس . وهي الفترة التي رأى فيها مستوى كنسيا وعقائديا يتفق مع ميوله ومع مسيحية القرن الرابع الميلادي ، وتحقق لديه مع (جبهة المعارضة ضد الغنوسية) مفهوم المسيحية العالمية ، الذين ظلوا يبحثون عنها في مصر خلال القرن الثاني الميلادي.

ولكن يجب أن نشير إلى بعض الحقائق الهامة لتأكيد تلك الرؤية ، فالوضع الكنسي في الإسكندرية بالفعل يبدو غامضاً تماماً حتى بداية القرن الثالث الميلادي ، حتى أننا نجد صعوبة بالغة في تصديق أخبار كثيرة وردت في كتب عديدة عن التاريخ المسيحي في مصر فاقدة للمصداقية المصدرة منذ عهد مرقس وحتى ديميتريوس ، فمن خلال يوسابيوس أقدم مصدر تاريخي كنسي باق (سليم) حتى الآن يمكن تحديد تلك المسألة.

من المعروف أن يوسابيوس حينما وضع مؤلفه تاريخ الكنيسة ، كان قد زار مصر والإسكندرية أثناء وبعد اضطهاد دقلديانوس في بداية القرن الرابع الميلادي. كذلك اعتمد تماماً على كل المؤلفات (كليمنت وأوريجينيس) الأصلية قبل تحريفها أو تعديلها، وكذلك رسائل الأسقف (ديونيسيوس) . ويبدو أنه كان مطلعاً على العقائد الغنوسية وتطورها وكتب الشهاداء والقدسين وغيرها من الكتب التي كانت متوفرة آنذاك ولم تصل إلينا . على الرغم من ذلك، فإن معلومات يوسابيوس عن أساقفة الإسكندرية منذ عهد (مرقس) وحتى عهد الأسقف (ديميتريوس) كانت شحيحة جداً وتقتصر على اسم الأسقف وموعد توليه الأسقفية فقط لا غير . بل أن الباحث المدقق في كتابه يجد أنه بدأ الحديث بإسهاب مبالغ وتفاصيل كثيرة عن مفهوم المسيحية في كنيسة الإسكندرية وعلمائها اللاهوتيين فقط منذ عهد ديميتريوس وكليمنت وأوريجينيس.

هناك معلومة تكاد تكون الوحيدة المفصلة في تاريخ المسيحية الكنسية خلال القرن الثاني مرتبطة فقط بالأسقف مرقس (مركيانوس) الأسقف الثامن وشيعته المرقسية التابعة للمذهب الغنوسي عند فالنتينوس . تلك هي المعلومة الوحيدة الكنسية التي نقلها يوسابيوس من إيرياتوس . والسؤال هنا ! إذا كانت هناك فرصة مواتية ليوسابيوس في التعرف على معلومات هامة عن هؤلاء البطاركة في كنيسة الإسكندرية في القرن الثاني، فلماذا لم يدونها

في كتابه ؟ . لإجابة توغرض ذلك فهي إما أن تكون شبيهه بمطوماته عن الأسقف مرقس (مركياتوس) وشيخته القنوسية ، وهو الأمر الذي يذهب بنا إلى اعتبار أن المسيحية المبكرة في مصر - عقيدة وطقوسا كنسية - كانت غنوسية الطابع . هذا الأمر بالطبع مرفوض لدى يوسابيوس ، وكذلك لدى رجال الكنيسة في العصور اللاحقة عندما بدءوا يسجلون تاريخهم وبصفة خاصة بعد الفتح العربي . أو أن يكون بالفعل الكيان المسيحي النقي لم يحدد بعد ، ولأن بدايته التي تنقل مع أهواء يوسابيوس وغيره من المؤرخين جاءت في أفكار كليمنت وأوريجينس . ومن ثمة يمكن القول بأن البداية الحقيقية لكنيسة الإسكندرية (طقوسا وعقائديا) جاءت مواكبة لظهور أفكار جديدة عملت على تعديل الفكر القنوسي المسيحي في مصر وتنقيته من الشوائب الخيالية وهذبتها من السحر والشعوذة والدجل الذي يتصف به من وجهة نظر جبهة الأعداء . من خلال ما سبق نجد أن هناك حالة من الرفض المستمر للوجود القنوسي في تطور البداية المسيحية في مصر ، بالرغم من أن أناجيل ( نجع حمادي ) تثبت حتى الآن أنها نموذج للمسيحية المصرية المستمدة من الأصول القنوسية المعمول بها في القرن الثاني الميلادي .

تلك الآراء لم تكن جديدة ففي عام (١٩٥٣) نشر (Telfer) بحثاً حول تعاقب الأسلاف في مصر ، اتجه فيه إلى إثبات هذه الآراء ، التي اعتبرت أن المسيحية الحقيقية (مذهباً وطقساً) بدأت في كنيسة الإسكندرية عام ١٩٣ م ، أي مع تولي البطريرك (نيميترئوس) الأسقفية . (Telfer) رفض أن يعمم القنوسية في تلك الفترة السابقة عن التاريخ الذي حده ، بل ذهب إلى قلة المصادر واعتبر أن البرديات المبكرة ما هي إلا نوع من التطوير الديني لليهودية في مصر . (روبرت) رفض آراء (Telfer) في بحث عام (١٩٥٤) ، واتجه نحو المدرسة القديمة التي تميل إلى اعتبار أن البرديات والنصوص الإيجيلية دليل على تواجد المسيحية في مصر ، بل أكد على تبشير مرقس بالمسيحية في الإسكندرية . مدرسة (روبرت) كبيرة وتضم بعض العلماء الواقفون على أن برديات مصر الوسطى والعليا التي ترجع إلى الفترة من بداية القرن الثاني حتى نهايته ، كانت خاصة بطائفة مسيحية استمدت أصولها وتعاليمها من كيان أسقفى ثابت في كنيسة الإسكندرية . ولكن أين الدلائل التي تؤكد ذلك؟ لمرقس أو أنيانوس ، ميئوس ، كرنونوس ، بريموس ، يسطس ، أوفانيوس ، ومركياتوس

(صاحب الشيعة الغنوسية)، كلاديانوس، أغريبنوس، يولييانوس . هؤلاء هم أساقفة كنيسة الإسكندرية في القرنين الأول والثاني ، لا نعلم عنهم سوى موعد توليهم الأسقفية وموعد وفاتهم.

من هذا المنطلق، ومن خلال ما تقدم حول إمكانية قبول المصريين للمسيحية في إطار غنوسي، نحاول الآن أن نفحص شيئاً فشيئاً في مرحلة (التعديل) التي حدثت في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الميلادي على الأصل الغنوسي.

## ثانياً: كليمنت والصراع بين المسيحية العالمية والمحلية في مصر

هو " تيمس فلافيوس كليمنس " T.F.Clemens أثيني الأصل كان وثنياً في حياته، دارساً للفلسفة اليونانية ، متعصفاً في فلسفة أفلاطون ، ولكنه ارتحل من أثينا بحثاً عن العلم المتطور في البلدان حتى استقر في الإسكندرية. ولا نعرف بالضبط موعد حضوره، ولكنه وكأي طالب علم قدم للإسكندرية كان عليه أن يحتك دائماً مع علماء مدرسة الإسكندرية الوثنية والقوسية في تلك الفترة، وهنا نعرف عن ( بانتينيوس ) Pantaenus وجد في تعليمه

جاذبية خاصة ، فلازمه وأصبح المساعد الأول له. من الثابت لدينا أن كليمنت ولد في أثينا في الفترة ما بين ١٥٠/١٥٥ م، بينما مجئنا إلى مصر لم يحدد له تاريخ معين ، ولكن بعض العلماء ذهبوا على أن ( كليمنت ) دخل المسيحية في الإسكندرية وعمره حوالي أربعين سنة ، أي حوالي الفترة ما بين ١٨٥-١٩٠ م ثم رحل إلى فلسطين في الفترة ما بين ٢٠٢/٢٠٤ م مضى ذلك أن (كليمنت) قضى في الإسكندرية وهو مسيحي فترة تتراوح ما بين ١٠/١٤ عام وهي فترة وجيزة جداً حتى تكون لتعليمه تأثير واضح في تطور المسيحية في الإسكندرية . يدعم ذلك أن كليمنت حينما وصل إلى مرحلة النضج اللاهوتي كان في فلسطين ، بل وهناك دون كل أعماله الكتابية اللاهوتية. من هنا يبدأ حديثنا حول أسباب رحيله ومعطيات تعليمه التي دونها في صورة أفكار لاهوتية في فلسطين وموقفها من الفكر السائد في الإسكندرية.

يقول كليمنت: "وهي مجرد تسجيل بسيط غير مزوق للكلمات القوية الحية التي كان لي حظ سماعها، وتصوير للأشخاص البارزين، من بين هؤلاء ذلك الأيوني الذي كان في اليونان، وآخرين في اليونان العظمى (جنوب إيطاليا)، وإحدهما من سوريا الوسطى، والآخر من مصر، وكان هناك آخرين من الشرق، إحدهما آشوري والآخر عبري من فلسطين، ولكن عندما

قلت هذا الأخير كان في الواقع هو الأول بالنسبة لمقدرته بعد أن تصنيته في مخبئه في مصر  
وارنحت  
(Clement.Str.1.1.31-32 )

المقصود من الشخصية التي قبلها في مصر هو ( باتينيوس ) ، ولكننا نلاحظ أن وصف كليمنت له " بالعبري في فلسطين " ، جعل بعض العلماء يتجهون إلى اعتبار ( باتينيوس ) يهودي (مُصلح ديني) جاء إلى الإسكندرية من أجل القضاء على الفكر الغنوسي. البعض الآخر اتجه نحو أن ( باتينيوس ) من صقلية مستندين إلى قول ( كليمنت : " تعرفت عليه بمساعدة مجموعة من الصقليين في الإسكندرية " .

عموماً الاتجاه الأول حول عبرانية باتينيوس قد يبدو مقترناً بمفهوم عبارة " وتصنيته في مخبئه في مصر " ربما تعني أن باتينيوس كان متبوعاً أو مطروداً حتى يختبئ، ويبدو أن علاقة كليمنت و باتينيوس كانت سرية . على أية حال الاتجاه نحو تعاليم باتينيوس يبدو صعباً في ضوء غياب المعلومات المفصلة عنه وعن تعاليمه، فقد كان رافضاً للفكر الغنوسي ولبعض آرائهم اللاهوتية، وأنه أول من رفض فكرهم حول أساطير العوالم الكونية في تفسير الفكر اللاهوتي للمسيح . فقد كان من أوائل اللاهوتيين الذين اعتمدوا على اللوجوس ( الكلمة ) كأساس ثابت نقي لا غيره في عملية الخلق في العقيدة المسيحية. ربما هذا الاتجاه اللاهوتي الجديد كان أحد أهم أسباب ارتباط كليمنت بباتينيوس فلزمه وأصبح المساعد الأول له. وقد يبدو هذا الاتجاه هو السبب أيضاً وراء اختباء باتينيوس ، الذي يحتمل أنه كان يقاوم من معلمي الغنوسية في مدرسة الإسكندرية العظيمة آنذاك. على العموم، علاقة كليمنت بباتينيوس يحتمل أنها كانت علاقة خاصة ومحددة وليست علاقة عامة أو مؤثرة على شعب الإسكندرية، بل أن تعاليمهما اتخذت منهج جديد في الفكر اللاهوتي ذاع صيته على أيدي من جاءوا بعدهم أمثال اوريجنيس و ديميتريوس، وبالتالي التصقت بباتينيوس وكليمنت بداية مرحلة التعديل في الفكر المسيحي المحلي في مصر.

(يوسابيوس) أشار دون أن يذكر لنا مصدر معلوماته. أن كليمنت تولى مدرسة الإسكندرية اللاهوتية عقب رحيل باتينيوس ، في الحقيقة ليس لدينا معلومات محددة عن طبيعة تلك المدرسة قبل ( كليمنت ) والممارسات التي كانت تؤديها لخدمة العقيدة المسيحية



آنذاك. فلا نستطيع أن نفق على أرض ثابتة في تطورها منذ مرقس وحتى ديميتريوس، ولكن يبدو أن هوية المدرسة اللاهوتية المزيج وجودها كنت مرتبطة فيما قبل (كليمنت) بالفكر القنوسي، وهي تمثل الفكر المضاد للكنيسة والمسيطر على وضع الانتشار المسيحي في مصر. ولكن يظهر بكتينوس وكليمنت بفكر مضاد ومعدل للفكر القنوسي السائد، حدد وجود المدرسة اللاهوتية التي تميل للفكر الكنيسة في القرن الثالث الميلادي فارخت منذ تلك الفترة، واختلت المعلومات السابقة تاريخياً. هذا ما يفسره صراع الكنيسة والمدرسة في عهد اوريجنس ثم خضوع المدرسة تماماً للفكر الكنيسة خضوعاً كاملاً وبصفة خاصة بعد الاعتراف بالمسيحية وتزود الكنيسة بالسلطة السياسية والدينية.

ولكن ما هو الفكر الجديد عند (كليمنت) الذي ساهم في تحديد مرحلة تاريخية هامة في تاريخ الكنيسة السكندرية؟

كليمنت رجل من الطراز الأول، يحدد أهدافه قبل الاقتحام، فهو يعترف تماماً بأهمية العلم والمعرفة القائمة على الغرض والاستنتاج والواقع والمنطق الفلسفي، ولكنه ربط ذلك تماماً بالإيمان الروحي المجرد تماماً من الأهواء الشخصية. بل أنه في بعض النقاط أضاف للفكر القنوسي واختلف معهم في نقاط أخرى، وبصفة خاصة أفكار باسيليوس وفالنتينوس. في الحقيقة كليمنت لم يرفض الفكر القنوسي تماماً ولكنه فضل الإيمان (ἡ πίστις) على العلم والمعرفة (γνῶσις) (Clement, Str. 1.20.100) وعلى الرغم من كونه قد أعطى للمعرفة قدر الأكبر من اهتمامه، إلا أنه أعطى الإيمان أولوية خاصة في دخول المسيحية. هذا المفهوم على الرغم من كونه قريب من النظرية القنوسية، إلا أنه يهدم أصول الفلسفة التي تعدد على المعرفة في الوصول إلى الإيمان الكامل.

(كليمنت) أتقى العوامل الكونية في الفكر القنوسي، ورفض الطابع الأسطوري الخيالي فيه، واعتقد فقط في اللوجوس (الكلمة) وراح يفسر ظهوره وقدومه وتجسده في رؤية جديدة، وهو يقول،

" اللوجوس هو الذي خلق العالم، وكل ما يوجد في الكون قد وجد به وله، وهو أيضاً الذي مع الأب والروح القدس يكون الثالوث الإلهي، وهو الذي أيضاً نستطيع عن طريقه أن نعرف الأب، إن اللوجوس كان موحداً مع الأب قبل أن توجد كل هذه الكائنات، وأن عملية

التجسد التي قام بها اللوجوس لم تنقص شيئاً من عظمته وسموه ( مساواة بين الأب والابن ) ،  
والكلمة صار جسداً ، هذا الكلمة هو نفسه الذي ولد من الأب قبل كل الدهور لوجوس واحد مولود  
من الأب "

(Clement. Exc. Theod. 7.4.)

أيضاً يقول في شرحه للتجسد الإلهي على الأرض : " أن المرات التي ظهر فيها  
الوجوس في العهد القديم (على الأنبياء والفلاسفة) هي إعداد للظهور الأعظم أي التجسد ، وكسر  
لما جاء ملئ الزمان ، أرسل الله ابنه مولوداً من امرأة ، مولوداً تحت الناموس ، أي أن هذا الظهور  
الأخير أي التجسد يختلف تماماً على الظهورات السابقة فهو شئ جديد لعالم جديد يظهر لشعبه  
بطريقة جديدة "

(Clement. Op. cit. 8.1-4)

اعتقاد كليمنت في اللوجوس (الكلمة) حقق نظرية هامة في الفكر الديني المسيحي ،  
فهو من جانب أعطى الفلسفة اليونانية الريادة في التفسير الديني للمسيحية ، ومن جانب آخر ،  
أعطى للكتاب المقدس ( أناجيل التلاميذ ) أهمية قصوى لم تكن متوفرة لديهم في العقيدة  
الغنوسية . فقد اهتم كليمنت في أحاديثه بالكتاب المقدس ، واعتبره سلاح يمكن مقاومة مفهوم  
المحلية التراثية للمسيحية الممارسة في مصر تحسب ظل الغنوسية .  
وبالتالي كليمنت ( الدارس المتعمق في الفكر الفلسفي العالمي ) سعى إلى وجود مسيحية عالمية  
تقبل في أي مكان على الأرض بفكر واحد وعقيدة واحدة ، وهو الأسلوب الواضح في شخصيته  
الفلسفية والتقديية .

إن دراسة الأفكار عند كليمنت حول مفهوم المسيح وعملية الخلق ، أحدثت نوعاً من  
الاختلاف لا يزال قائماً بين العلماء حتى الآن ، وذلك من أجل تحديد ماهية هذه التعاليم من  
كونها موجه جديدة متطورة من العقيدة الغنوسية ، أم هي نتاج فكري معدل رافض لمفهوم  
المسيحية المحلية الممارسة في مصر آنذاك والتي كان يرفضها الغرب بصورة مباشرة ومصداق  
عليها في أعمال (جبهة الأعداء) . ويبدو أنه من الجائز أن تكون آراء كليمنت ما هي إلا رد فعل  
لما نشره هؤلاء اللاهوتيين عن المسيحية الغنوسية الممارسة في مصر ، والتي استمرت منذ  
دخول المسيحية فيها حتى مجيء كليمنت ، ولا ننسى أن التربية الغربية لكليمنت قد ساهمت  
بصورة كبيرة في تكوين آراءه ، التي أدت في النهاية إلى رفض تعاليمه في الإسكندرية مما  
أضطره إلى الرحيل إلى فلسطين وإنجاز تعاليمه هناك .

مسيحية غرب نبت ومرجته حذر

ربما يرجع نفكرة العنمية في تعتيبه تجاه نديته الجديد ، فإن أسقفية فلسطين آنذاك (أورشليم وقيصرية) كانت تعاني من ضغوط هرطقية يهودية الطابع والمصدر والبيئة في محاولة مستمرة لإخضاع المسيحية لها ، بالإضافة إلى الموقف السياسي للحكومة الرومانية حتى عهد (سبتيموس سيفيروس) في بداية القرن الثالث الميلادي كان لا يزال يجد صعوبة في التفرقة بين اليهودية والمسيحية ، وبالتالي فإن تعاليم كليمنت حول الفصل بين المسيحية كديانة عالمية بلا حدود حضارية ، وبين الحدود التراثية المحلية المسيطرة عليها مثل القنوسية في مصر واليهودية في أورشليم . كانت السبب وراء قبول تعاليمه في فلسطين وجذبه إليها واحترامه هناك ، الأمر الذي جعله يدون كل تعاليمه فيها ، وهو نفس السبب الذي يحتمل أنه كان وراء رفض تعاليمه في مصر ، أما من قبل الكيان القنوسي القوي ، أو من قبل الكنيسة . يضاف إلى ذلك فشله في إثبات وجود (إنجيل مرقس) ، وتشككه في قدرة مرقس اللاهوتية والعلمية والتاريخية على كتابة إنجيله بعد أن ناقش علاقته مع بطرس بصورة متخصصة . هذا الموقف بالتبع كان مرفوضاً في كنيسة الإسكندرية التي اعتبرت مرقس رائدها الأول في المسيحية ، والطابع كان مرفوضاً في كنيسة الإسكندرية التي اعتبرت مرقس لم يفسر حتى الآن ، فهو يعتبره مجهول ، وفي الحقيقة موقف كليمنت من إنجيل مرقس لم يفسر حتى الآن ، ولكن الحقيقة تثبت أنه فشل في إدراجه ضمن التعاليم محذوف ، معدل على يد الكريوكراتيين ، ولكن الحقيقة تثبت أنه فشل في إدراجه ضمن التعاليم والكتب التي ساهمت في نشر المسيحية في مصر ، فكيف يكون هو المبشر فيها وإنجيله ليس مستوراً فيها ؟ .

من خلال ما سبق يمكن أن نرجح أن السبب الحقيقي وراء رحيل كليمنت من الإسكندرية بعد الاضطهاد الذي حدث في عهد الإمبراطور (سيفيروس) عام ٢٠٤ م كان لاتجاهاته التفسيرية اللاهوتية الجديدة في العقيدة المسيحية ، وأن مسألة الرحيل ليست لها علاقة بمفهوم الاضطهاد الذي كان حادثاً في فلسطين ومصر على السواء . النظرة الواقعية التي اتبعتها كليمنت في البحث عن مجتمع مسيحي عالمي يتقارب مع مفهوم الفكر الفلسفي اليوناني زمن الإسكندر ومفهوم العالمية الهينيسية ، وهو مفهوم غربي ولا سيما في الفكر الأتلاطوني والأرسطي ، فهو يريد مجتمع يواجه مشاكله بنفسه وليس بالهروب منيا بالسحر والشعوذة والمبالغة في الروحانيات غير المجدية . فقد رفض هذا الأسلوب تماماً في محاولة

التخروج من المسيحية المحلية إلى العالمية ، وكذلك عمل على تهذيب وتعديل الفكر القنومسي، وكان صعباً عليه أن يمارس تلك المحاولات في مصر، وبالتالي سعى إلى تطبيقها في أورشليم ونجح في ذلك ، ولكنه ترك تأثيراً قوياً في المبادرة بالتعديل الفكري ، وبالتالي يعتبر من مطوري العقيدة المسيحية في مصر بطريقة غير مباشرة.

## ثالثاً: أوريجينس (مرحلة التعديل والانشقاق)

يعد (أوريجينس) Origen من أعظم اللاهوتيين المسيحيين في العهد المسيحي المبكر، ويبدو أن حديث يوسابيوس عنه كان قائماً بالفعل على دراسة واعية وإعجاب شديد بهذا الرجل، حتى أنه تجاوز في تفسيره كثيراً من الأمور التي أوردها عنه، وهي قابلة للمناقشة هنا.

يبدو من حديث يوسابيوس أن طفولة أوريجينس كانت قائمة على التعليم والإيمان. وأنه درس الإيمان المسيحي (على ما يبدو) على يد كليمنت(?)، بينما كانت تربيته وتثقيفه في العلوم والفلسفة اليونانية على يد والده (ليونيدس)، ثم أعقب ذلك تعمقه في دراسة الأسفل اللاهوتية في تلك المرحلة أسنوية المبكرة، وعلى الرغم من صعوبة تصديق هذا، إلا أننا نعتقد للمصادر الأخرى التي يمكن من خلالها نقد آراء يوسابيوس.

يوسابيوس أشار في فترة طويلة عن ظروف نشأة أوريجينس في بيت امرأة ثرية كانت تعامله باكرام عظيم هو وشخص آخر، وصفة يوسابيوس (بالهرطوقي بولس (Παύλος) الذي كان يعيش في الإسكندرية وقتئذ، وأنه من مواليد إنطاكية. ويبدو من حديث يوسابيوس عن بولس أنه (غوسي) ولديه شعبية كبيرة واتباع يترددون عليه في منزل تلك المرأة، ولكن يوسابيوس حاول أن ينفي أية علاقة بين أوريجينس وبولس يقول:

"ورغم أن أوريجينس كانت تلزمه الضرورة أن يختلط به (بولس) فإنه من ذلك الوقت فصاعداً قدم دلائل قوية على رسوخ قدمه في الإيمان. لأنه بسبب مقدرة بولس في المناقشة كانت تأتيه

جموع كثيرة ليس من الهرطقة فقط بل أيضاً من شعبنا (المسيحيين) ورغم ذلك فلم يفروا أوريجينس قط للاستمرار معه في الصلاة، لأنه تمسك بقوانين الكنيسة رغم أنه كل واحد.

(Euseb.V1.11.14.11)

بعض العلماء اتهموا يوسابيوس بأنه أغفل بعض المعلومات الحقيقية عن حياة اوريجينيس الأولى ، والتي تنسم بانصاله المباشر بالفكر الغنوسي والتعلم ودراسة أفكارهم الروحية والعقائدية . ولكن بتحليل رؤية يوسابيوس عن فكر اوريجينيس النظري والتطبيقي، نجد أن اوريجينيس قد نما في جو غنوسي بحت ، محصوراً بين التعديل الغنوسي - المسيحي الذي تعلمه من كليمنت ( استناداً إلى لقول يوسابيوس ) وبين الغنوسية الروحية التي عاش بجوارها في منزل المرأة القبية ، هذا الأمر جعل بعض العلماء يحاولون مرة أخرى إعادة دراسة الفكر اللاهوتي عند اوريجينيس بعد اكتشاف كنز نجع حمادي عام ١٩٤٥ م. والذي يحتوي على مجموعة كبيرة من الأناجيل بها الكثير من التأثيرات الفكرية الأوريجينية في سياق التعليم والأفكار الروحية ، والتي اشتهرت بها الجماعات الرهبانية الأوريجينية التي انتشرت بعد وفاة اوريجينيس وازدهرت منذ نهاية القرن الثالث وحتى القرن الخامس الميلادي .

هذا الاتجاه أشارت إليه دراسة (كوزيل) الذي عقد مقارنة بين أفكار اوريجينيس وإجيل الحق المنسوب مجازاً للغنوسي فالنتينوس ، وقد أشار (كوزيل) إلى أن هناك تقارب كبير بين الفكرين ، وإن هناك معايير جديدة تطلب منا إعادة صياغة فكر اوريجينيس مرة أخرى بما هو خاص بنطور مسيحية خارج كنيسة الإسكندرية ، أو بمعنى آخر ضد كنيسة الإسكندرية. مفهوم إثبات غنوسية اوريجينيس لا تزال غير أكيدة ، ولكن تأثيره بالغنوسية بما هو متفق مع سير الأحداث الدينية بعد ذلك ، يؤكد أن اوريجينيس كان على اتصال قوي بهذا الفكر في الإسكندرية ، فضلاً عن كونه الأرضية الفكرية الوحيدة التي جمعت بين الفلسفة والمسيحية معاً في مصر آنذاك . من هنا اتجهت بعض الآراء إلى اعتبار اوريجينيس (مجازاً) أحد مطوري الفكر الغنوسي في مصر . معلومات يوسابيوس عنه تدعم ذلك ، فنجد حياته تميزت بالزهد والتقشف متأثراً بالجانب التطبيقي للفلسفة الغنوسية على يد فالنتينوس . الأمر الذي وصل إلى حد إقدامه على خصى نفسه بيده ، منفذاً ما جاء به حرفياً (حسب قول يوسابيوس فقط) (٩) في إجيل متى. وعلى الرغم من أن هذا المبدأ لم يكن معروفاً أو مقدساً في الكنيسة أو عند الرسل ، أو عند (متى) صاحب الآية ، فهو أيضاً أحد الأسباب التي منعت من تقلد المناصب الكهنوتية في الكنيسة السكندرية . إلا أن اقتحام اوريجينيس هذا العالم ينم عن معرفة كاملة بروح الزهد والتقشف والتعذيب الجسدي والنفسي والبعد عن الشهوات من أجل الوصول



نحجم كتابات الفلاسفة والعلوم عند عناء الفكر الفلسفي الساعس. وحذروا فقط من اتباع كلام الأبيقوريين، الذين ينكرون وجود العناية الإلهية، أما السافين، فكانوا ندرتهم كحقائق مصدقة مؤمنين بها تماماً.

كان الهدف الأساسي عند أوريجينيس من الناحية اللاهوتية، هو إثبات اصطلاح (الله - الإنسان)، لكي يدل على أن الله لم يكن فقط بعد التجسد، بل كان إنساناً أيضاً. فإن أوريجينيس أرجع كل شيء إلى الله، فهو يمثل لديه النشاط والطاقة والحياة، وهو الخالق الذي خلق كل شيء عن طريق الكلمة، فهو يحل وينتج عن طريق اللوجوس.

الله عند أوريجينيس كان منذ الأبد خالقاً، عن طريق اللوجوس خلق العالم الإلهي، الذي يعتمد على عاملين هامين، العامل الأول: هي (الأرواح)، فقد خلقها مخلوقات تتمتع بحرية كاملة ومتساوية في كل شيء، إلا أنها بالطبع تنقص عنه، وتركها حرة في الاختيار (لاحظ مبدأ الحرية في الاختيار من أهم سمات المسيحية بعد ذلك)، وغيرها بين ثلاث، أما أن تتحد معه على المحبة وحب الخير، أو تعصيه وتتمرد عليه، أو أن تحيا بعيداً عنه حرة طليقة وتسقط من المليك الأعلى. النوع الأول اتحد مع الرب وهم الملائكة، والثاني تهرد وكانوا الشياطين، والثالث اختار الحرية والانطلاق وكانوا جماعة البشر.

العامل الثاني: هو الذي يتكون منه العالم المخلوق، فهو المادة، فهي ليست حقيرة أو خراب شديد مثل الفكر الغنوسي، بل هي مادة خلقت من الله. هذه المادة مع الروح هما الغصران الرئيسيان وراء تكوين الجنس البشري، الذي سكن الأرض من أجل هدف واحد وهو عمل الخير من أجل العودة للسكنى مع الرب.

من منطلق عملية الخلق عند أوريجينيس، فسر عملية قبول ميلاد المسيح وموته وقيامه، وهي أيضاً تكمله بأسلوب آخر للنظريات السابقة، تتلخص في أن الأرواح الوسطى (البشرية) التي سقطت إلى الأرض باختيارها في صورة بشرية، لم تسقط جميعاً، بل تخلف عنها (روح واحد) التصق باللوجوس قبل السقوط، ورفض أن يسقط بشراً، وظل ساكناً في السماء متحداً مع اللوجوس، لذلك عندما جاء ملك الزمان، وعندما أرسل الله ابنه مولوداً من امرأة، فإن هذه الروح صارت روحاً للإنسان يسوع المولود بعد التجسد. معنى ذلك أن الله قد أرسل اللوجوس ومعه تلك الروح البشرية كوسيط مرور للوجوس إلى العالم المادي،



وبعد ذلك تحدث مع يسوع المسيح قبل ولادته ( وهي ما يحقق لأول مرة طبيعة المذهب المصري بعد ذلك ) وليس بعد عمارته مثما جاء في الفكر القنوسي ، وبالتالي صار عند يسوع ثلاث أرواح أساسية هي اللوجوس (عقل الله ) والروح البشرية الطاهرة (الإلهية) وروح الإنسان العاقل (في الجسد) . وقد فسر أوريجينس هنا تلك الروح البشرية التي لم تسقط واتحدت بـ اللوجوس ، هي في الحقيقة روح مثل أرواحنا تماماً ، لذلك فإن المسيح عندما جاء ، فقد جاء ليخلص أرواحنا التي هي مثله تماماً ، ولكنها بلا خطيئة . علينا أن نجرد أرواحنا من الخطايا حتى نصل إلى درجة نقاءها الأولى.

ليخلص أولئك الذين  
حتى تصل إلى درجة نفاها الأولى.  
من خلال ما سبق نجد أن تعاليم أوريجينس اللاهوتية تقدمت بخطوات واسعة إلى  
الأمام بالمقارنة بالفكر الغنوسي، فإن محاولة تبسيط الفكر اللاهوتي بعيداً عن التخيلات  
الأسطورية، وكذلك الاعتماد على ضرورة الحرية في التكوين البشري وفي الاختيار العقائدي،  
بالإضافة إلى سلوكه الشخصي في الزهد والتقشف، جعله قريباً من العامة تماماً، مما زاد من

شهرته وانتشرت على أنرها تعاليمه بصورة كثيرة لدى  
تتوقف عند إرساء مبدأ الحرية في التعامل مع الدين، تلك القضية التي صارت صراعاً  
بين أتباعها من المسيحيين أصحاب مبدأ الحرية في التعامل مع الدين وبين سلطة الكنيسة  
التي ترى أنها صاحبة السلطة الدينية في العقيدة وممارستها. ويبدو أن هذا الالتساق هو ما  
سوف يعرف (بمسيحية خارج الإسكندرية) والتي تكونت من أجل تطبيق أفكار أوريجينيس  
وبصفة خاصة في الشق الرهباني و في بعض كنائس مصر الوسطى والغنى. عموماً جميعاً  
كانوا على خلاف حاد مع كنيسة الإسكندرية كل حسب رؤيته الخاصة ، بينما تجمعهم خاصية  
واحدة ترفض الخضوع لسلطة الكنيسة في الإسكندرية.

في الفترة ما بين ٢١٣ / ٢١٥ م، رحل اوريجينس للمرة الأولى إلى قيصرية في فلسطين وقد علل العلماء أن سبب الرحيل طبقاً لحديث يوسابيوس كان خاصاً بالاضطرابات التي حدثت في الإسكندرية عقب زيارة الإمبراطور (كاراكلا). وفي عام ٢٢٨ م قام اوريجينس برحلة أخرى إلى فلسطين بغرض القضاء على هرطقة دينية هناك كلفه بها ديميتريوس أسقف كنيسة الإسكندرية ، إلا أن اوريجينس لم يعود إلى الإسكندرية، وفضل البقاء في فلسطين ، يبدو أن هناك أسباب وراء هذا الاختيار والاستقرار في فلسطين ، وأن ما حدث من رد فعل

غاضب من كنيسة الإسكندرية آنذاك والمتمثل في شخصية ديميتريوس . يجعلنا نفترض أن اوريجينس كان يرى في نفسه أنه أحق بتولي الأسقفية ، وأنه بعلمه وخبراته وإعجاب المسيحيين به قد يجعله يتواء هذه المكانة بصورة عظيمة. ولكن يبدو أن هناك اتجاهًا بدأ ينمو داخل الكنيسة يمنعها من الاعتراف بأوريجينس أسقفًا أو ينال أية رتبة كهنوتية ، ويمكن تخيل ذلك بأن اوريجينس كان مطبقًا للفكر الغنوسي الذي يعتمد على الأفكار الجريئة وحرية المعرفة بلا حدود ، وأنه مطبق لها على نفسه أولاً ، بينما كنيسة الإسكندرية آنذاك كان ينمو بداخلها مفهوم السلطة المدنية والدينية ، وهو التأثير الغربي الذي حاول أن يقاوم فيما قبل أصحاب الأفكار الجريئة الجديدة ، التي تسحب البساط دائماً من تحت أقدام رجال الكنيسة (هذا الأسلوب استمر بعد ذلك ضد أريوس وميليتوس أسقف ليكوبولس). اوريجينس سعى واستطاع أن ينال الرتبة الكهنوتية في فلسطين ، واستقر هناك تحت رعاية (الإسكندر) أسقف أورشليم (وثيوسيتوس) أسقف قيصرية . وبعد تعيينه أسقفًا، أرسل ديميتريوس خطاباً رافضاً هذا التعيين، مطالباً ذلك الرفض بأن اوريجينس قد خصي نفسه وأنه لا يعترف به كاهناً في كنيسة غير تابعة لكنيسة الإسكندرية.

الصراع الشخصي بين ديميتريوس اوريجينس لم يكن السبب الوحيد في هروب اوريجينس بعلمه إلى فلسطين ، ولكن لأنه منتج وغزير العلم والمعرفة ، فكان لابد أن يشعر بأهميته العلمية ، وهو ما شعر به في فلسطين. فمن المعروف أن اوريجينس قام بتفسير الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد ، تلك المحاولة غيرت من مفهوم المسيحية السائدة آنذاك تماماً، فقد استطاع بهذا العمل وبأسلوبه التفسيري الحر، أن ينقل العقيدة المسيحية في الكتاب المقدس من الكيان الإيماني السلبي ( كما كان الغنوسيين متصورين ) إلى كيان إيماني إيجابي أعطى للكتاب المقدس قدرة فائقة على اعتلاء قمة الكتب الدينية والفلسفية. كما كان اوريجينس بهذا العمل استطاع أن يجعل من التوراة أو العهد القديم مصدراً إيجابياً للمسيحية، وبالتالي خضع العهد القديم - بتفسير اوريجينس - إلى العقيدة المسيحية تماماً، وأصبحت بؤادر الفصل بينهما واضحة. هذا التعديل في إطار القصور الذي كانت تتميز به المسيحية قبله، هو الذي جعل المواطن العادي المؤمن أن يغوص- حسب قدرته العلمية والفكرية- في الكتاب المقدس ومعانيه. وذلك باتباع (المثلث الأوريجيني) الذي اتبعه في مؤلفه المعروف

(بالمداسية) Hexpla . الذي يتمد على تفسير النص أولاً ظاهرياً في المعنى العام له. ثم يندرج المؤمن الواعي إلى الضلع الثاني وهو التفسير الأخلاقي والمثل والأهداف التي يمكن استخراجها من الآيات، الضلع الثالث هو التفسير الروحاني للآية، والذي يعني قمة المستوى استخراجها من الآيات، الضلع الثالث هو التفسير الروحاني للمجرد تماماً بالمعرفة والإيمان معاً، الروحاني الذي يمكن للمؤمن الوصول إليه. هذا التفسير يحقق أوريجنيس من خلاله التطابق الفوسمي المسيحي في الوصول إلى مرحلة النقاء الروحي المجرد تماماً بالمعرفة والإيمان معاً، وهو التفسير الذي لاقي قبولاً عند العامة، بل وأصبح قاعدة أساسية في التعاليم الرهبانية فسي مصر، وساهم في زيادة فجوة الانشقاق بين رواد هذا الفكر وبين سلطة الكنيسة، وذلك لأن هذا التفسير عمل على تجريد رجال الكنيسة من أهم وظائفهم وهي التوعية المسيحية القائمة على الكتاب المقدس. لذلك عند مجمع في الإسكندرية عام ٢٣١ رأسه ديميتريوس وقرروا فيه نفي أوريجنيس لأنه لا يصلح أن يرسم في الكهنوت لأنه خصي نفسه، ولأنه هرطوقي وغير آمين على المسيحية . وبعد رحيل ديميتريوس جاء (هراكلاس) وكان تلميذاً لأوريجنيس، إلا أنه رفض عودة معلمه الأول إلى الإسكندرية وإلغاء نفيه، وهو أمر يدل على أن وجود أوريجنيس في فلسطين كان بسبب الموقف العدائي بينه وبين سلطة الكنيسة، وليس صراعاً شخصياً بينه وبين ديميتريوس. (مثلما حاول يوسابيوس أن يوضح ذلك) مما ترك آثاره بعد ذلك في ظهور ما يسمى بمسيحية خارج الإسكندرية الواصفة دائماً على تعاليمه ومدافعة عن أراءه اللاهوتية ربما حتى القرن السادس الميلادي .

## رابعاً: الموقف السياسي والمسيحية في القرن الثالث الميلادي

مما لا شك فيه أن محاولات التعديل والتطوير في الفكر المسيحي قد ساهمت في تثبيت وانتشار العقيدة على مستوى الولايات الرومانية، ويمكن القول بأنها باتت كيان واقعي مع مطلع القرن الثالث الميلادي.

نحاول هنا أن نلقي الضوء على طبيعة الموقف السياسي من تلك الديانة الجديدة، وذلك تمهيداً للتدخلات السياسية التي سوف تفرض نفسها بصورة واقعية في حركة التطور الديانة المسيحية في القرنين الرابع والخامس الميلاديين.

هذا الانتشار السريع الذي تحقق للمسيحية على مستوى الإمبراطورية، أثار الشكوك في نفوس الأباطرة الرومان. وعلى الرغم من غموض أسباب هذا الشك في الفترة المبكرة من جانب السلطات الرومانية- التي كانت تسعى لتطبيق مبدأ التسامح الديني مع كافة الأقطار داخل الإمبراطورية- إلا أن هذا الشك اندرج تحت مسمى اعتبار المسيحية طائفة منشقة من طوائف اليهودية التي أخذت في الانشقاق إلى أحزاب منذ نهاية القرن الأول الميلادي واستمرت حتى بداية القرن الثالث الميلادي. وبالرغم من أنه ليس لدينا مصادر تؤكد هذا المفهوم، إلا أن الشواهد التي حملتها لنا المصادر الرومانية والمسيحية المبكرة، أشارت إلى أنه من الطبيعي أن تحتاج الدولة الرومانية بعض الوقت لتستطيع التمييز بين المسيحية واليهودية، فقد اختلط الأمر على الإمبراطور كلوديوس Claudius نفسه عام ٤٩ م، إذ راح بأمر نفي اليهود من روما وابعادهم عنها لأتهم سببوا الاضطرابات فيها بسبب المدعو(المسيح).

ولعل أول صدام شبه رسمي بين الأباطرة الرومان و تلك الديانة الجديدة هو صدام عام (٦٤م)، حينما أقدم الإمبراطور (نيرون) (٥٤-٦٨م) على اتهام المسيحيين بصورة مباشرة بعملية حرق مدينة روما، بل وحرّض الشعب الروماني على التخلص من تلك الفئة غير المرغوب فيها على أرض روما. وعلى الرغم من اعتراف المؤرخ الروماني (تاكيتوس) بذلك، إلا أننا نجد أن (نيرون) قد استطاع التمييز بين المسيحيين واليهود، ولم يختلط عليه الأمر مثل

(كلوديوس) ، وربما جاء ذلك بسبب علاقته قوية مع بعض اليهود في روما ومن بينهم محظيته Poppaea اليهودية التي تزوجها بعد ذلك . مع بداية القرن الثاني، استمرت نظرة الحكام الرومان للمسيحيين كإحدى الفسوق اليهودية المتطرفة، الكارثة لنظام الحكم والدين والحياة الرومانية بكامل عناصرها. وتراوحست أحداث هذه المرحلة فيما بين شروع الإمبراطور (دومتيان) (٨١-٩٦) م في متابعة ذرية (داود) للقضاء عليهم وعلى اتباع المدعو (المسيح). وإن كنا نجهل إلى الآن تفاصيل هذا المشروع ، إلا أنه لا يزال مرتبطاً على أساس اعتبار المسيحية طائفة يهودية غير مرغوب

فيها. بعد ذلك جاء اضطهاد (تراجان) لليهود ليضع حداً لهذا الارتباط عقب الأحداث بعد ذلك جاء اضطهاد (تراجان) لليهود ليضع حداً لهذا الارتباط عقب الأحداث الدامية التي وقعت ضدهم في مصر وسوريا وأسيا الصغرى منذ عام ١٠٦-١١٧م في محاولة لتصفية اليهود داخل الإمبراطورية. وقد اختلف العلماء حول إمكانية اشتراك المسيحيين مع اليهود في اضطهادهم ، والاحتمال الأكبر هنا يرجح عملية الزج بالمسيحيين في هذه التصفية ، ولكن ليسوا بصفتهن مسيحيين ، ولكن كقناة متطرفة يهودية . كذلك نجد أنه ليس لدينا أي مصادر مصرية تؤكد وقوع المسيحيين تحت طائلة الاضطهاد اليهودي على الرغم من معي المصادر القبطية الاعتراف بوجود خلط قائم بالفعل بين المسيحيين واليهود، مبررين ذلك بحدث قتل الأسقف (كزونوس) البطريرك الرابع أثناء الاضطهاد على يد الوالي الروماني في ٢١ بؤونه عام ١٠٦ م ، حيث من المعروف وحسب التسلسل الخاص بتاريخ البطركية الاسكندرية ، أن كنيسة الإسكندرية ظلت خالية بدون بطريرك مدة تراوحت ما بين ١٠٦-١٠٩ م ، حينما تولى البطريرك (بريموس) رسمياً ، وكان ذلك بسبب شدة الاضطرابات في البلاد بسبب الحرب ضد اليهود.

عقب تلك الحرب، شهدت تلك الفترة صراعاً مجهولاً بين عدم وضوح الديانة المسيحية المستقلة من جهة، وبين الخلط السياسي الروماني بينها وبين اليهودية في أحوال كثيرة ، وكذلك بين غموض انتشارها في مصر ، بالإضافة إلى تلك الأسس التي قامت عليها في مصر وسبل تطورها وتعديلها. هذا الغموض سوف يتحرر من نطاقه الضيق بعد الحرب ضد اليهود ، حيث عمد القائلون على المسيحية الذين عرفوا (بالمادافعين) Apologists

آنذاك على بذل الجهد في إظهار الفرق بين المسيحية واليهودية من خلال تفسير غموض المسيحية ووضعها بصورة دائمة موضع مقارنة مع اليهودية ، وثابت ذلك في أذهان الأباطرة. تلك المحاولات البدائية في الانفصال عن اليهودية ساعدت المسيحية على الانتشار ، كما ساعدت في تنمية عامل آخر هو زيادة حدة رد الفعل الروماني ضدهم وحدهم ، هو الأسلوب الذي سارت عليه الأحداث خلال القرن الثالث الميلادي ، وسوف نستعرضه في حادئين:

**الحادث الأول :** منذ أن تولى الإمبراطور (سيفيروس) الحكم عام ١٩٣م. وبعد سلسلة من الاضطرابات والحروب الأهلية، استطاع أن يتولى العرش بالقوة العسكرية - محدداً بداية الأزمة العسكرية السياسية في القرن الثالث الميلادي - وحاول تجميع الشمل في الإمبراطورية وتحقيق وحدة سياسية عسكرية ودينية أيضاً، وذلك للتغلب على المصاعب التي كانت تواجه الإمبراطورية آنذاك . وبصفة خاصة داخل الجيش وكذلك مستقبل الولايات الكبرى، وبالطبع كان ذلك مواكباً لصفاته وتكوينه الشخصي عسكري الطابع الذي تبلور في كيان قراراته وتوصياته وحرصه الشديد على أمن الإمبراطورية.

يمثل اضطهاد (سيفيروس) للمسيحيين نموذجاً للأزمة الرومانية في القرن الثالث الميلادي، والتي تتركز في التدهور العام الذي أصاب المقومات الرئيسية للإمبراطورية التي وضعها أغسطس في القرن الأول الميلادي. كذلك انتشار المسيحية السريع في المنطقة الشرقية، بالإضافة إلى الوجود اليهودي المشاغب للسياسة الرومانية في أورشليم وقورينا ومصر، والذي نتج عنه أعمال عنف وتمرد مختلفة في تلك المناطق، وهي المناطق التي كان ينظر إليها أباطرة القرن الثالث بنظرة خاصة لكونها تمثل المستقبل الذي سوف تعتمد عليه الإمبراطورية في ظل الخطر الجرماني القادم على الأجزاء الغربية من الإمبراطورية.

من هنا نجد أن النظرة السياسية الرومانية للديانة المسيحية بدأت تفصلها عن الكيان اليهودي، وتضعها بارتباط شديد مقترنة بأمن وسلامة الولايات الكبرى ولا سيما مصر، وبالتالي في حالة حدوث خلل بأمن الإمبراطورية وخضوعها للنظام العسكري تكون حجة الأباطرة وراء قيام اضطهاد ضد المسيحيين ، لا أستطيع الجزم بأنه ضد الديانة فحسب ، بل أن الاضطهاد كان ضد شعوب تلك الولايات أجمعين في محاولة للإخضاع الديني والسياسي والعسكري. من هنا اتجه سيفيروس لتأمين المنطقة بعد أن شعر بيوادر تمرد في الربع الأخير



من القرن ثلثي تتمثل في رفض المسيحيين دخول الجيش ، وهروب بعض الجنود ، وعصيان وتمرد في الولايات ومن قبل اليهود في أورشليم وامدت ليشمل آسيا الصغرى والإسكندرية وقورينا ، ومن ثمة حدث الاضطهاد في عام ٢٠٢ م. سيفيروس أصدر مرسوم يمنع الرعية من الدخول في اليهودية والمسيحية ، مبرراً ذلك بأنهم قوم مثيرون للشغب والمتاعب والتمرد ، وأنهم غير أهلين للثقافة ، بعد أن أشاعوا الفوضى ورفضوا المشاركة في الحياة العامة للإمبراطورية. تلك هي الصياغة ، ثم أضيف إليها أوامر للولاء في كافة أقاليم الإمبراطورية بمتابعة عملية تقديم القرابين من قبل الفئتين أمام تماثيل الإمبراطور ، وكل من يخالف ذلك يتعرض لعقوبات قاسية من الحرق والتعذيب والضرب حتى الموت.

نلاحظ أن المرسوم قد تضمن شقين إحداهما نظري صارم ، والآخر تطبيقي لإجبات الولاء للإمبراطور والإمبراطورية وهو ما كان يسعى إليه الأباطرة فقط ، لا للقضاء على المسيحية.

بعض العلماء اتجهوا إلى اعتبار سيفيروس قد اتدهش من كثرة العقائد المنتشرة في مصر أثناء زيارته لها قبل عامين من الاضطهاد في عام ٢٠٢ م وبصفة خاصة في مناطق وادي النيل حتى طيبة ، حيث يحتمل أنه شعر ببوار تمرد على شخصه الإمبراطوري وضد تماثيل الإمبراطور ، وأن هذا التمرد سبب لديه إحساس بعدم الولاء والخضوع للإمبراطورية ، مما يهدد أمن وسلامة أكبر الولايات في الإمبراطورية ومصدر القمح الدائم لروما.

من هذا المنطلق ، اتجهت أوامر الإمبراطور للوالي (أكيلا) في مصر لتصفية تلك الجموع اليهودية والمسيحية الرافضة للمثول لقرار الإمبراطور وتقديم القرابين أمام تماثيله ، وفي الحقيقة أن الرومان كانوا مدركين تماماً أن عملية تقديم القرابين لشخص آخر غير المسيح لم تكن واردة لا في الطقوس اليهودية أو المسيحية المستحدثة منها ، ومن ثم سوف تكون النتيجة أما الرضوخ لقرار الإمبراطور أو الرفض فيقبض عليهم ، وكلا الأمرين في صالح الإمبراطورية.

نخرج من اضطهاد (سيفيروس) أن غايته الأولى هي التصدي لتلك العقائد الجديدة ، ولكن ليس بمفهومها الديني ، بل لموقفها من السياسة الرومانية في محاولاتها لإضفاء نوع

من التوحيد الديني في مصر تحت عقيدة واحدة وكيان واحد ، وهو ما يجعل لدى الشعب المصري الرغبة القوية في الاستقلال وزيادة عنصر الانتماء الوطني ، وهو اتجاه غير مرغوب فيه بالنسبة للأمن الإمبراطوري ، فضلاً عما كانت تتمتع به مصر من البداية كمورد اقتصادي هام للرومان وصومعة الغلال الخاصة بها.

ويؤكد ذلك أيضاً، الاضطهاد العام الذي جاء مواكباً لزيارة الإمبراطور (كراكالا) Caracalla عام ٢١٥م عندما سخر منه السكندريين بسبب الضرائب الكثيرة المفروضة عليهم ، فكان الرد الفوري للإمبراطور هو قتل موظفي المدينة الذين استقبلوا في المدينة، ثم أمر جنوده بنهب المدينة وقتل ما يشاءون من أهلها. هكذا كانت المذبحة التي تمت في عهد كراكالا خاصة بالسكندريين والمصريين عموماً وليس اضطهاد للمسيحيين وأصحاب العقائد الأخرى. وربما وجود الوالي الروماني (أكيلا) في منصبه، جعل بعض الروايات تعلق وتشرك المسيحيين بصفة خاصة في تلك المذبحة ، بل عللوا ذلك بهروب اوريجنيس من الإسكندرية إلى فلسطين قد جاء بعد تعذيب خمسة من تلاميذه أثناء البحث عنه، هذا فضلاً عن وصف يوسابيوس للاضطرابات التي شهدتها مدينة الإسكندرية بأنها حرب شعواء. عموماً لا توجد أخبار أخرى لهذا الإمبراطور ضد المسيحيين بصفة خاصة في عهده .

على أية حال ، فإن محاولة التأكيد على وجود عدائي سياسي من آل سيفيروس إلى المسيحية لم تحسم في المصادر، ولم يكن الموقف العدائي منصب عليهم فقط ، وعلى سبيل المثال ( ديون كاسيوس ) يقول في تعليق على أحداث كراكالا في الإسكندرية: " أن كراكالا قدم تقريراً لمجلس السيناتو برر فيه قتلته بأنه يجب إبعاد المصريين عن الإسكندرية وبصفة خاصة سكان الريف ، وأن المدينة تزدحم بالمخالفين للقانون والذي أوجب تصفيتهم من المدينة "

(Dion. Cassius.IXXVII. 20-22)

(روستوفيتزف ) يقول أيضاً: " إن سبب ما فعله كارا كالا في أهل الإسكندرية هو نشر أعمال الشهداء الوثنيين في عهده، وهو الأمر الذي اعتبره بمثابة إهانة للإمبراطور، كما أنه خشي من اندلاع ثورة في مصر تقطع عنه المؤن أثناء حملته على بارثيا."



( ترتليانوس ) يؤكد ( وهو أحد المدافعين عن المسيحية ) أن هناك موقف راسخ لسيفيروس حينما مرض ، وطلب أحد المسيحيين أن يشفيه ، كم أنه طلب إحدى الممرضات المسيحيات لكي ترعى ابنه ( كرا كالا ) الذي ربما كان قد تلقى بعض التعاليم المسيحية وهو صغير . وبالتالي كان لذلك تأثير ( ربما ) على موقفه اللاحق للمسيحية حسب وجهة نظر مسيحي وهو ( ترتليانوس ) .

في ختام تلك المرحلة السياسية في النصف الأول من القرن الثالث ، نجد ان التفسير في ختام تلك المرحلة السياسية في النصف الأول من القرن الثالث ، نجد ان التفسير العسكري في شخصية الأباطرة ، قد أثر دون شك مع حدود تعاملاتهم السياسية مع الرعية ، وربما نظرة الشك العسكري الصارم الذين تعودوا ، قد جعلت لحركة التمرد العسكري اهتماماً أكبر لديهم ولا سيما خوفاً من ضياع الممتلكات الهامة للإمبراطورية ، وبصفة خاصة الأقاليم الشرقية وشمال أفريقيا ، وبما أن تلك الأقاليم هي ساحة العقائد الدينية والفكرية الجديدة ، فالأمر طبيعي أن تتعرض لنفس السلطة السياسية من أجل التأمين الزائد وليس من أجل القضاء على الدين أو الفكر الجديد ، وربما خير دليل نختم به تلك الفترة ، أن مرسوم ( كرا كالا ) الذي أصدره عام ( ٢١٢ م ) لمنح المواطنة الرومانية لجميع سكان الإمبراطورية من الأحرار ليس به أي تحريم لا على اليهود أو المسيحيين ، أو به أي شروط لتقديم قرابين لتمائيل الإمبراطور . مما يؤكد أن الموقف لا يزال عام وليس ضد المسيحية كعقيدة دينية .

الحادث الثاني : في أعقاب وفاة كرا كالا ، ابتعد المسيحيون قليلاً عن بؤرة الأحداث ، وعم الهدوء النسبي للمصريين إلى حد ما في تلك الفترة ، ويرجع ذلك في المقام الأول للاضطرابات والحروب الأهلية والتوتر السياسي الحادث في معظم أجزاء الإمبراطورية ، والتي جذبت انتباه الحكام وانصرفت إليها جهودهم ، وما يهمنا هو الموقف السياسي المتناقض للأباطرة بالنسبة للمسيحية .

عندما تولى الإمبراطور ( الكسندر سيفيروس ) الحكم عام ٢٢٢ م ، كان متسامحاً مع المسيحيين ، فقد عبر عنه ( يوسابيوس ) بقوله :

" أن أم الإمبراطور ( جوليا ماما ) كانت متدينة وتقية على العقيدة المسيحية ، وأنها قد سمعت عن شهرة اوريجينيس اللاهوتية فطلبت له لتتقش معه بعض القضايا اللاهوتية "

ولكن عند قتل ( ألكسندر سيفيروس ) واغتصب العرش - على عادة تلك الفترة - القائد العسكري مكسيمينوس Maximinus أشعل نار الاضطهاد مرة أخرى ( بسبب بغضه لأهل بيت الأنسكندر ) فأصدر مرسوماً قاسياً عام ٢٣٥ م ، يطلب فيه قتل رؤساء الكنائس ، على أساس أنهم المسئولون عن التعليم بهذا الدين ، وراح رؤساء الكنائس يهربون من الجنود الرومان على مستوى الإمبراطورية ، ويذكر هنا أن البطريرك الإسكندري ( ياروكلوس ) قد هرب من الإسكندرية بسبب تعقب الجنود له .

بخلاف هذا الحادث - الذي يعتبر الأول من نوعه لأنه أختص المسئولين عن تلك الديانة الجديدة ، والتي كان من المفترض أن ألكسندر سيفيروس قد قبلها - فإن الفترة ما بين عامي ٢١٧م. حتى عام ٢٤٩م. ، قد تميزت بالهدوء النسبي في أحوال المسيحيين ، وربما أن الموقف السياسي الروماني آنذاك قد مائل موقف (ألكسندر سيفيروس) ، حتى أن المسيحيون تفرغوا تماماً لتنظيم سلوكياتهم وانصرفهم الواضح عن أمور الدنيا وأطماعها ، مما جعلهم دائماً بعيداً عن المنافسة الدنيوية . ربما كان ذلك سبباً في ازدياد أعدادهم ، وبالتالي تغير الموقف السياسي الروماني من جانب الأباطرة ، الأمر الذي وصل إلى حد الاعتماد عليهم في قصر الإمبراطوري نفسه في عهد الإمبراطور ( فيليب العربي ) الذي اعتبره (يوسابيوس وغيره من المؤرخين ) مسيحياً ، وهو أمر غير موثوق فيه حتى الآن ، ولكن يمكن فرض أنه نقبل وسامح هذه العقيدة مثل سابقه (الكسندر سيفيروس) .

أما الأباطرة الذين تلقوا من زيادة أعداد المسيحيين ، وكذلك على مستقبل الكيان الشخصي للإمبراطور ، فإتبعهم استمروا في تدعيم الموقف السياسي الروماني المضطهد لتلك الفئات الجديدة في المجتمع الروماني ، وقد كان الإمبراطور (ديكيوس) Decius إحداهم ، فعلى الرغم من بقاءه في الحكم لمدة عامين فقط ، إلا أنه ترك ذكرى مؤلمة في نفوس المسيحيين ولا سيما المصريين منهم .

جاء ديكيوس برغبة جامحة في تصفية المسيحيين ، بدأت بمن في القصر الإمبراطوري ، انتهت برفضه التام للمسيحيين عموماً . جاء مرسوم ديكيوس في عام ٢٥٠ م موجهاً لكل سكان الإمبراطورية بتقديم القرابين للآلهة الوثنية ولتماثيل الإمبراطور ، إلا أن أصداء هذا الاضطهاد في مصر بدأت مع تولي هذا الإمبراطور الحكم عام ٢٤٩ م ، وتكتنف

اضطرابات هذا العام القوض لدخولها مع أحداث الاضطهاد الرسمي عام ٢٥٠ م . ولكن على أية حال فإن الحكومة الرومانية في مصر ربما تكون قد استشعرت من ديكيوس بناءاً على أوامره الخاصة توجهاً نحو تصفية المسيحيين ذوي المراكز الهامة في مصر ربما مثل الذي حدث في روما مع بداية توليه الحكم . هذا الاهتمام نستند في تدعيمه إلى دلائل وردت عند المصدر الأصلي لنا وهو رسائل الأسقف السكندري (ديونيسيوس) والتي كان يبعثها إلى أساقفة العالم المسيحي آنذاك ، يشرح لهم فيها حال المسيحيين في مصر ، ويبدو من رسائله أن الاضطهاد قد حل على مدينة الإسكندرية قبل مرسوم ديكيوس ، وأن الفاعل هنا هو الجنود الرومان مع تدعيم من الحكومة الرومانية ، وتنوعت فيما بين عمليات القبض على المسيحيين والتعذيب والسجن والجدم والرجم والتعذيب بآلات حادة وتدمير البيوت ، كلها أعمال سبقت مرسوم ديكيوس ونفذت بأيدي الجنود الرومان ، ولم يكن للمصريين الوثنيين أي دور في هذه الأفعال ضد المسيحيين . ( ديونيسيوس ) لم يشر إلى المصريين قط في رسائله ، واعتقد أن لفظ الوثنيين هنا كان يعني الحكومة الرومانية . وذلك لأنها القادرة على البطش المدعم بالسلاح لفظ الوثنيين هنا كان يعني الحكومة الرومانية . وذلك لأنها القادرة على البطش المدعم بالسلاح وبصفة خاصة في مدينة الإسكندرية المقر الأول للحكومة الرومانية ووحداتها العسكرية .

كان لهذا لاضطهاد تأثير قوي وبالع الأهمية في تكوين ملامح الحياة الاجتماعية للمسيحيين في مصر بعد ذلك ، فيمكن القول بأن شيوع حركة الرهبنة وهروب المسيحيين نحو الصحراء واتخاذ المقابر للسكنى والمعابد المنطرفة للعبادة جاء مواكب لهذا الاضطهاد وليس بسببه المباشرة ، وهو ما يشير إليه الأسقف السكندري ديونيسيوس في رسائله للأسقف الأنطاكي (قالبوس) في تعدد مظاهر الهروب خوفاً من التعذيب ، فضلاً عن الذين استشهدوا مغترقين بالمسيحية جهراً . كما أن هناك من ارتدوا عن المسيحية خوفاً من التعذيب ، وبعد ذلك أصبحت مشكلة عودتهم مرة أخرى للمسيحية من أهم المشاكل العقائدية التي قابلتها المسيحية عقب اضطهاد (ديكيوس) واستمرت حتى منتصف القرن الرابع الميلادي تقريباً .

على أية حال استمرت عمليات الاضطهاد السافر في عهد ديكيوس بشكل أكثر عنفاً من قبل ، بعد أنه أصدر فرماته عام ٢٥٠ م ، وتركزت بشاعة الاضطهاد وبصورة أساسية في مدينة الإسكندرية وبعض المدن الأخرى مثل منف وطيبة و أوكسيرينخوس ( اهناسيا حالياً ) ،

وقيلاً دليفاً (الفيوم حالياً) حيث مارس الرومان كافة أنواع التعذيب ضد كل من يرفض تقديم الذبائح وسكب الزيت وأكل القرايين المقدسة للآلهة أو لتمثيل الإمبراطور.

نلاحظ أن ديكْيوس قد طبق نفس قرار سيفيروس ، مع اختلاف بسيط ، وهو أنه قرر وجود الشهادات الحكومية Libelli التي تفيد لحاملها أنه رضى لقرار الإمبراطور وصدق على إقرار الولاء التام للحكومة، وهي في الحقيقة كانت رخصة لجميع السكان تمنح صاحبها النجاة من الموت، وتشيع حالة من السيطرة السياسية العسكرية في نفس الوقت. تلك الشهادات كتبت في أغلب الأحيان ذات صياغة واحدة في المفهوم العام مع اختلاف الأسماء والأماكن التي عثر فيها على تلك الشهادات ، فقد عثر في مصر على نماذج عديدة منها كتبت على ورق بردي أو على شقف فخارية ، تتضمن اسم المقدم للقرايين وعنوانه واسم أبيه وأمه، والديباجة الخاصة بتقديم القرايين ، ونادراً ما يذكر اسم الآلهة ، ثم أسماء الشهود الذين شاهدوا عملية تقديم القرايين.

\* إلى القائمين على تقديم القرايين في مدينة أوكسيرينخوس من أوريليوس جايون وابنه أمونيوس وابنه تايوس لقد قدمت القرايين وذبحت الذبائح كالعادة للآلهة، تنفيذاً لأوامر الملكية الصادرة من الإمبراطور ديكْيوس، والآن وبحضوركم قدمت القرايين وتذوقت الأضحية مع زوجتي وأولادي. وأطلب منكم أن تشهدوا لي بذلك. (الأسماء والتاريخ) (P. oxy. 1464.)

أهمية هذه الشهادات أنها كانت بمثابة إحصاء إجباري لسكان الإمبراطورية ولا سيما في مصر، مرحلة تطهير أمني للعناصر غير المناوئة للحكومة الرومانية، مقابل ذلك ظهرت فئة في مصر من الكهنة المرتشين الذين استغلوا احتياج المصريين لتلك الرخصة وقاموا ببيعها بأثمان غالية، استطاع على شرائها الأغنياء ، بينما استسلم للموت أو لتقديم القرايين أو للهروب من لا يقدر على دفع الثمن.

هكذا أحدث اضطهاد ديكْيوس تأثيراً بالغاً في المجتمع المصري آنذاك ، ولا سيما فئة المسيحيين أو أصحاب العقائد الدينية الجديدة ، والذين رغبوا في العيش في سلام وسط المعبودات الأخرى. ويجب أن نقيم هذا التأثير من خلال رسائل الأسقف ديونسيوس ، أو من خلال بعض التطبيقات الأخرى التي جاءت وغيرت من مفاهيم المسيحية في مصر بعد هذا الحادث. (سوف نتعرض لها تباعاً بعد هذا الفصل)

حدث اضطهاد ديكوس خللاً واضحاً في صفوف المسيحيين ، فالذين ارتدوا عن عقيدتهم ورضعوا للتقديم القرايين خوفاً من العقاب والتنكيل ، هؤلاء سوف يعودون للمسيحية مرة أخرى عقب انتهاء الاضطهاد في مصر وفلسطين وسوريا وآسيا الصغرى وإيطاكية وروما ، هؤلاء أصحاب الإيمان الضعيف سوف يكون لهم تأثير قوي في الخلافات المذهبية والهرطقة الدينية التي سوف تصاهم بدورها في توسيع الشروخ وإحداث الانشقاق الديني الكنسي بعد ذلك.

كذلك هناك الذين هربوا خوفاً من الاضطهاد والقتل والتعذيب ، هؤلاء هم الذين بقوا بعقيدتهم وحافظوا عليها بعيداً في الصحراء وأطراف المدن وداخل المقابر ، وكونوا جماعات كبيرة ، وعلى الرغم من اعتبارهم ضعاف الغريزة والإيمان وقت الاضطهاد ، إلا أنهم أظهروا حسن تقديرهم للأمر فيما بعد ، حيث ظلوا محافظين على العقيدة مختلفين مع الكنائس الأم في العواصم ، مثل الذي حدث بين الرهبان والكنيسة السكندرية بعد رحيل اوريجينيس . أولئك الرهبان الذين نرحوا نحو الصحراء المصرية لم يدركوا مفهوم اتحاد العقيدة واتحاد طقوسها ومبادئها الدينية ، بل ساهموا (ربما بدون قصد) في خلق نوع متغير من الطقوس مختلف والطباع والأهداف والأيول ما بين الروحية الخالصة والمساعدة للكنيسة والبحث عن الدعاية الدينية . فطى الرغم من دورهم الفعال في تثبيت موقف الكنيسة السكندرية ، خلال المنازعات اللاهوتية (الأريوسية و النيقية ) - وهو الموقف الذي أخذته رهبان أديرة وادي النطرون - نجد رهبان مصر الوسطى والصعيد يقولون موقف مضاد مرحبين بتعاليم اوريجينيس المناهضة لسلطة الكنيسة . موقف آخر يبين هذا الخلاف والانشقاق ويختص بطبيعة الحياة الرهبانية الروحية ، فالروحانية الخالصة يمكن إدراكها في رهبنة أنطونيوس وشنودة ، بينما الرهبنة الاجتماعية المتطورة المتفقة مع الميول الغربية في التطور مفهوم المسيحية العالمية نجدها في رهبنة باخوميوس الذي أترك مفهوم الدنيوية في تعاليمه وأصبحت تسعى نحو السلطة الكنسية ( سوف نقدم رؤية خاصة بهؤلاء الرهبان في فصل كامل بعد ذلك ) .

هناك ظاهرة أخرى نتيجة لاضطهاد ديكوس ، فهي ظاهرة دينية اجتماعية ذات تأثير قوي في تطور حركة المجتمع المصري آنذاك . فقد ارتبط مفهوم الاستشهاد مع مفهوم الخلاص الروحي الذي ساد المجتمع المسيحي العقائدي في مصر ، وأصبح الاستشهاد والخلاص

مصطلحاً واحداً وظاهرة اجتماعية فلسفية أقنعت مدركي تلك التعاليم أن الجسد شرير، وأن اسمي ما في الإنسان روحه التي يجب أن ينقيها حتى يخلصها من الجسد الشرير. ومن ثمة فإن أقرب وسيلة لهذا الخلاص المنشود هو أما أن تهرب حيث الرهينة والسكنى مع الموتى في المقابر في انتظار الخلاص الإلهي، أو أن تلقى بنفسك في براثن الاضطهاد الروماني فتنال الشهادة بصورة أسرع. تلك الظاهرة الخطيرة في المجتمع المصري ظهرت فقط أثناء اضطهاد ديكْيوس، وهي ظاهرة فلسفية دينية في المقام الأول، واكتب فكر منتشر على الأرضية القنوسية وأزمات اجتماعية واقتصادية وسياسية عانى منها الشعب المصري. بالتالي لاقت تلك الأفكار قبولاً غير عادي، فيمكن القول بأن العمود الفقري في جميع العقائد الدينية والنظريات الفلسفية أصبح يبحث فقط عن الخلاص كركيزة أساسية تنسج من حولها بقية التعاليم، ثم على قدر إقناع المواطن بها على قدر ازدياد مؤيديها والمؤمنين بها.

هكذا كانت المواقف السياسية الرومانية تجاه المسيحية القائمة في مصر، ولا نستطيع أن نؤكد الغرض الحقيقي من تلك الاضطهادات ولكن الذي يمكن أن نفترضه أن تلك الحوادث ساهمت - بجانب المشاكل الأثرية في العقيدة ذاتها ومفهوم تطورها الديني - في إبداع مجتمع جديد بدأت ملامحه في التكوين والظهور منذ منتصف القرن الثالث الميلادي. سجتمع سوف يحقق طموحاته ذاتياً وداخلياً بما يواكب خضوعه التام للحكومة الرومانية، فمنذ منتصف القون الثالث، يمكن القول بأن أركان المجتمع المسيحي قد تشكلت، فقد تعرف على هويته السياسية والاجتماعية بالنسبة للحكومة الرومانية من خلال اضطهاد ديكْيوس، والذي ينبغي بعد ذلك معالجة هذا حتى لا يتكرر مرة أخرى كذلك ترك له أوريجينيس ومن قبله كليمينت مراحل التعديلي الملائمة لتطوير الفكر القنوسي، بالتالي أصبحت حدوده الدينية تكاد تكون قائمة، فعليه إدراكها والتقدم لنمو المجتمع عقب مراحل التخطب والغموض، كذلك يمكن اعتبار اضطهاد ديكْيوس اختبار حقيقي للمسيحية نجحت في اجتيازه واستمرت، وبالتالي يجب عليهم الاتحاد والاتصهار في المجتمع حتى تخرج من العزلة التي فرضت عليها في القرنين الأول والثاني الميلادي. تلك هي الافتراضات التي فرضت عقب اضطهاد ديكْيوس، ولكن تراه هل تحققت على المستويات الاجتماعية والسياسية والدينية، وهو ما سوف نتحقق منه فيما بعد.

## خامساً: كنيسة الإسكندرية في النصف الثاني من القرن الثالث الميلادي

بعد رحيل (أوريجنس) عن العالم المادي في عام ٢٥٤ م، وفي ظل الآثار النفسية السبئية التي عانى منها الشعب المصري على أثر اضطهاد ديكْيوس عامي ٢٥٠ / ٢٥١ م واستمراره حتى عهد خليفته (فاليريانوس) . حدث الانقسام المسيحي حول حقيقة تعاليم (أوريجنس) ، وبقدر المبالغة في التهم الموجهة إليه من قبل رجال الكنيسة ، كانت المبالغة الواضحة في تأييده من أتباعه والمدافعين عنه. حتى بات في مصر فئتين إحداهما كنيسة رافضة لتعاليمه والثانية رهبانية حرة في التعامل والممارسة مع العقيدة، اتخذت من تعاليم رافضة لتعاليمه والثانية رهبانية حرة في التعامل والممارسة مع العقيدة، اتخذت من تعاليم (أوريجنس) دستوراً لها وأطلقوا على أنفسهم اسم (الأوريغيني Organism) التي أصبحت سمة مميزة في مصر خلال نهاية القرن الثالث وطوال القرن الرابع الميلادي. هؤلاء أثروا الاهتمام حول فكرة أوريجنس ولاهوته، وأصبحت آراءه من خلالهم حجة يستند إليها حتى في أشد الفرق تباعداً، وحتى لدى خصومة كالصراع الأريوسي النيقفي في القرن الرابع الميلادي. ولعل ما حدث في مجتمع القسطنطينية المكوني الخامس عام (٥٥٣ م) والذي أدان فكر أوريجنس بعد أن حُرِفَت أعماله لتتال هذا الحكم، لدليل على بقاء تعاليمه مؤثرة ومساهمة في تطور الفكر الديني في مصر.

يمكن اعتبار أن أوريجنس قد حقق المعادلة بتقابل الفكر الفلسفي الغنوسي مع الروحانية الدينية الفاصرة على فهم وإدراك الكتاب المقدس، كما أنه ساهم في إثبات حقيقة أخرى ذات أهمية كبرى بعد ذلك في الإقلال من شأن ومكانة الكنيسة بنزاعه معها، أعطى من خلال حياته مثلاً يحتذى به في الوصول إلى الكمال بعيداً عن جدران التقاليد الكنسية. هذا الأمر يبدو خطيراً فعلاً بعد رحيله، وخطورته ليست في الإسكندرية - حيث السَّترَم روادها ورجال كنيستها بالتقاليد الكنسية، بل وعملوا في حذر شديد أن لا تخرج أفكار جريئة أخرى فيها، وجاء ذلك بالسيطرة على المدرسة اللاهوتية التي أغنى دورها تماماً أو تقيدت وأخضعت

سلطة الكنيسة بعد رحيل أوريجينيس - بل الأمر أكثر خطورة في الكنائس الإقليمية التي ظهرت فيها بوادر السلطة الكنسية، وأصبح كل أسقف ( أبروشيه ) ينهياً ليكون ( أوريجينيس ) و ليكون عصبية دينية يفكر جديد مع أبروشات أخرى مجاورة من أجل التصدي لسلطة الكنيسة بالإسكندرية مثل ميلتوس أسقف ليكو بوليس ( أسيوط ) بعد ذلك . يمكن إضافة ظهور حالات رفض فردية اتخذت من التعاليم الغنوسية وتعاليم أوريجينيس دستوراً لهما فخرج على أيديهم النظام الرهباني الذي كان يمثل المجتمع الديني المحافظ القريب من الأفكار والاحتياجات الشعبية آنذاك ، بل كان صاحب الشعبية الأولى خارج نطاق مدينة الإسكندرية .

هذا الالتحاق الحادث والمواكب للاضطهادات جعل من أرض مصر ويصفية خاصة مناطق مصر الوسطى والعليا مسرحاً للعديد من المذاهب الدينية التي انتشرت واندمجت مع الإرث الغنوسي الموجود آنذاك وكونت مسيحية أخرى مختلفة عن مسيحية كنيسة الإسكندرية. أيقن العاملون في إدارة السلطة الكنسية في كنيسة الإسكندرية خطورة المنبع الذي خرج منه أوريجينيس والذي خرج منه من قبل المعلمين الغنوسيين وكليمنت، وادركوا أن ثوقف هذا الطوفان الفكري الذي يهدد سلطاتهم في الكنيسة هو السيطرة عليه. وفي رأي أن المدرسة اللاهوتية ولدت في عهد باتينينوس ودعمت قليلاً في عهد كليمنت ، وازدهرت في عهد أوريجينيس ثم انتهت بعده تماماً، معنى ذلك أنها ظلت كيان حر نقي مناهض فترة قصيرة من ١٨٠ / ١٩٠ تقريباً حتى رحيل أوريجينيس إلى فلسطين عام ٢٣٢ م وبعدها عهد إلي هرقل (هراكلاس) بتولي المسؤولية وكان رجلاً نابغاً في العلوم والفلسفة تتلمذ على يد أوريجينيس نفسه حسبما يقول يوسابيوس:

" وفي السنة العاشرة من الحكم السابق ( حكم ألكسندر سيفيروس ٢٣١ م ) انتقل أوريجينيس من الإسكندرية إلى قيصرية تاركاً لهراكلاس إدارة المدرسة التعليمية في تلك المدينة ، وبعد ذلك بقليل مات ديمتريوس أسقف الإسكندرية، بعد أن ظل في مركزه ثلاثة وأربعين عاماً كاملة، فخلفه هراكلاس "

(Eusebius.IV.26)

معنى ذلك أن (هرقل) تولى إدارة المدرسة عام ٢٣١ م وفي عام ٢٣٢ م تقريباً تولى أسقفية الإسكندرية، وعهد بأمر المدرسة إلى ( ديونسيوس ) Dionysius أحد تلاميذ (أوريجينيس) أيضاً.



ليس لدينا معلومات محددة عن هرقل ، ولكننا نلاحظ أن هناك اتفاق قد تم وضعه بعد رحيل أوريجنس ، أن يكون منصب رئيس المدرسة اللاهوتية مهبطاً لرئاسة الأسقفية ، وعلى الرغم من كون الاثنين تلاميذ يارعين لأفكار أوريجنس ، إلا أنهما عندما تولوا أمر الكنيسة رفضوا الاعتراف به ورفضوا إلغاء نفيه ، هناك آراء عديدة حول مسألة هذا الرفض البين من قبل التلاميذ لأستاذهم ، فعلى الرغم من أنه واضح في عهد هرقل ، إلا أننا نجد بوادر شك وتناقض في موقف ديونيسيوس من أستاذه ، وهو ما جعلنا نحاول إلقاء الضوء حول هذه الشخصية التي عاصرت فترة من أصعب فترات التاريخ المسيحي في مصر ما بين (٢٤٧-٢٦٥ م).

تعتبر مرحلة (ديونيسيوس) في تطور المسيحية في مصر ، مرحلة وسطى بين الفكر الأوريجنيني ومرحلة الصراع الأريوسي - النيقفي في القرن الرابع الميلادي . يوسابيوس يقول :  
 " في السنة الثالثة من حكم الإمبراطور (فيليب العربي حوالي ٢٤٦/٢٤٧ م) مات هرقل بعد ظل في مركزه ستة عشر عاماً ، وبالم ديونيسيوس أسقفية كنائس الإسكندرية "

(Eusebius.VI.XXXV.)

(يوسابيوس) حدد لنا سيطرة ديونيسيوس على كنائس الإسكندرية وليس كنيسة الإسكندرية كما كان معتاد ذكرها قبل ذلك . صيغة الجمع هنا ليست محددة بعدد معين من الكنائس ، وليس لدينا معلومات موثقة عن طريقة سيطرة كنيسة الإسكندرية على كنائس أخرى ، من هنا ذهب أحد العلماء لتوضيح ذلك يقول (عطية) " أن هرقل كان يرأس أسقفية الإسكندرية وعشرين أسقفية تابعة لها في مصر ، بينما ديونيسيوس قد ضم كنائس المدن الخمس الليبية تحت سلطان الكرسي السكندري ، وكان يذهب إلى كافة ربوع مصر من أجل السيطرة الكنسية ومتابعة التقاليد هناك "

الرؤية هنا فائدة للمصدر الموثق ، ففي الجزء الأول ليس لدينا ما يثبت أن هناك عشرين أسقفية تابعة للإسكندرية ، ربما عمل هرقل على إثبات سيطرة الكنيسة كرد فعل مما أحدثته تعاليم وموقف أوريجنس منها ، ولكن العدد قد يبدو مبالغ فيه لعدم وجود دلائل أو أسماء لتلك الأبرشيات ، وعلى الرغم من ذلك ، فإن الجزء الأخير من النص والمتصل بديونيسيوس قد يبدو حقيقي لأنه موثق في رسائله التي نقلها لنا يوسابيوس .

التقييم هنا يذهب إلى زيادة الوعي الديني للمسيحية في مصر، مواكباً بصورة كبيرة مع شدة الاضطهادات في عهد ديكْيوس وفاليريانوس، التي كانت دافعاً كبيراً وراء انتشار المسيحية، ولكن لم يكن الوضع بتلك العالنية الكبرى بإنشاء الكنائس بهذا العدد في تلك الفترة السوداء في تاريخ مصر، والتي استمرت فيها الحوادث والنكبات على المجتمع المصري لفترة طويلة من ٢٤٩-٢٦١ م. في عام (٢٦١ م) أصدر الإمبراطور جالينيوس مرسوم تسامح مع المسيحيين، وتبدو واقعة إرسال الرسالة الخاصة مع (أوريليوس كيرينتيوس) ليطبقها في الإسكندرية وليسلمها للأسقف ديونيسيوس نفسه، كفيله كتصريح بالسلام المؤقت وقوة دافعه له للسيطرة على الكنيسة والتوسع فيها داخل وخارج مصر، ومن ثمة راح ديونيسيوس يسيطر على كنائس مصر والمدن الخمس الليبية، بل أنه تدخل في حل مشاكل لاهوتية خارج نطاق القطر المصري، مما جعل لكنيسة الإسكندرية مركز عالمي في الإمبراطورية الروماتية.

كانت المدة التي خدم فيها ديونيسيوس من (٢٤٧/٢٦٥) م. حوالي ١٧ عاماً، من أخطر الفترات التي مرت بالكنيسة وبالعقيدة المسيحية في مصر، فقد عاصر الاضطهاد الذي وقع عليه شخصياً في عهد فاليريانوس، مما أعطى لأعماله الكتابية ورسائله طابعاً مميزاً وواقعياً، وأصبحت عملياً تثبيت العقيدة بوضعها الذي تركه أوريجنيس هو الشغل الشاغل عند ديونيسيوس على الرغم من اختلافها مع حدود سلطة الكنيسة. ولكن ربما أحدثت الاضطهادات نوعاً من التغير في السلوك المسيحي في مصر، أصبحت حجة الانشقاق غير مرغوبة آنذاك، فعمل ديونيسيوس على جمع شمل المسيحيين مرة أخرى في حدود إمكانياته. ولكنه كان من وقت إلى آخر يتدخل في بعض الأمور اللاهوتية من أجل التصدي للجماعات الهرطقية التي وجدت أرض خصبة للانتشار في مصر، ولا سيما في منطقتي مصر الوسطى والعليا، مما أعطى لأعماله الكتابية ورسائله طابعاً مميزاً وواقعياً. حاول ديونيسيوس التمسك بتعاليم أستاذه ولكن بروية جديدة أو تعبيرات مختلفة، فقد نادى بأن اللوجوس هو إله ثان، متغير عن الأب أقل منه وغير مساو للأب، هنا أتهمه البعض بالهرطقة، وكان رده عليهم، أنه يرفض التعبيرات والتشبيهات غير المجدية، وأنه مؤمن بأن جوهر اللاهوت واحد، لا غير منقسم الذات، وأن الابن مولود منذ الأزل، وهو من نفس جوهر الأب، ولكنه متغير عن الأب في الشق الظاهري، لذلك وافق على مصطلح (ὁμοούσια) كأساس لمفهوم وحدة الجوهر فقط، وهي نفس

الفكرة عند أوريجينيس ، الذي أضاف صياغة الجسد المؤله أو الإنسان - الله ، مما جعل الأمر أكثر تعقيداً عند أتباعه فيما بعد ، فيالرغم من أن ديونسيوس قد اتبع أسناده في ( عقيدة التبعية ) Subordinationism التي تنادي بالابن للأب ، إلا أنه شدد على أزلية الابن ( الإله ) وهو المعلوم الذي الكنيسة ودافع عنه أنثاسيوس بعد ذلك ضد أريوس - السذي كان يعترف بوقية الابن وقت ظهوره بشراً فقط ، فيقول ديونسيوس :  
 " لا يوجد زمن ما لم يكن فيه الله أباً ، ولا يوجد لحظة بها حرم فيها الأب من اللوجوس ( الابن ) ، من الحكمة من القوة .. " من هنا فإن الابن لا يستمد وجوده من نفسه بل من الأب ،  
 ( Eusebius.VII.25.78, 18-21 )  
 وبما أن الأب أزلي فالابن أزلي أيضاً ، أنه نور من نور  
 هكذا حافظ ديونسيوس على عقيدة معلمه أوريجينيس محدداً في إطار متغيرات العصر  
 آنذاك ، وفي إطار محافظته على وضع الكنيسة ، هذا هو ما تميزت به كنيسة الإسكندرية في  
 تلك الفترة الحرجة خلال النصف الثاني من القرن الثالث الميلادي وحتى ظهور الفكر الأريوسي  
 المناهض لها فيما بعد .

## سادساً: مسيحية خارج الإسكندرية في القرن الثالث

توقفت الاضطهادات الرومانية على المسيحيين في أعوام ٢٦٠/٢٦١ م، وبفضل مرسوم جالينوس الذي أوضح فشل الإدارة الرومانية في إيقاف الانتشار المسيحي في أرجاء الإمبراطورية، أدت عوامل أخرى دورها في إثبات هذا الفضل، ولعل قياس مدى التدهور والاضمحلال الداخلي والخارجي الذي أصاب الإمبراطورية خلال القرن الثالث الميلادي، كان له تأثيراً كبيراً في إثبات هذا الفضل. كما أن انتشار وتوغل المسيحية من خلال الطبقات الوسطى والعامّة على مستوى الولايات أدى دوراً خطيراً في تنمية المفاهيم القومية والثورية، وهو الأمر الذي كان له تأثيراً كبيراً أيضاً في مصر فخرجت على أثره أتماط جديدة من المسيحية ساهمت في تغيير وتثبيت المسيحية المحلية في مصر، وهو القياس الذي يمكن من خلال تحديد ملامح المسيحية التي كانت تقع خارج مدينة الإسكندرية.

إن مسألة تثبيت التعاليم الغنوسية في ربوع مصر بعيداً عن التطور الحادث في الإسكندرية، أصبح أكثر تأكيداً بعد اكتشاف أناجيل نجع حمادي عام ١٩٤٥. فبالرغم من عدم نشرها كاملة حتى الآن، إلا أن المواد المترجمة ونصوصها والأبحاث التي قامت على ترجمتها ودراستها، تؤكد لنا شيوع هذه التعاليم حتى منتصف القرن الرابع الميلادي وربما بعد ذلك، كثرات مسيحي قابل للتعديل، ولكنه مقبول شعبياً بين المصريين. الدراسات الحديثة قارنت بين الغنوسية في أقوى أدوارها عند فالنتينوس وبين تعاليم أوريجينيس، بل ودعمت هذه المقارنة بالاندماج والانتشار وبإيجابية النتائج التي وصلت إليها.

على الرغم من ذلك فإنه لا يزال من الصعب تحديد محورا لانتشار المسيحية في مصر بعيداً عن التطور الحادث في الإسكندرية، ربما هناك مؤشرات بالفعل تؤكد ذلك، ولكن ضعف المعلومات وقلة المصادر البردية وعدم تحديدها، والغموض الذي لا يزال يكتنف مسألة النصريح بخروج جميع مخطوطات نجع حمادي الغنوسية، جميعها أمور تجعل الباحث مقيداً أمام تحديد شكل تلك المسيحية التي قامت خارج الإسكندرية ومفهوم ومراحل تطورها تقريباً

حتى القرن الخامس الميلادي ، وعلى الرغم من ذلك فسوف نحاول اقتحام هذا الموضوع غير المتداول كثيراً في دراسة مناهج تاريخ المسيحية في مصر . هناك اتجاه يعتقد أن العقيدة القنوسية وبصفة خاصة الثلاثينية منها ، كانت صاحبة اليد العليا في مصر الوسطى والصعيد خلال القرن الثالث الميلادي ، المصادر والبرديات المسيحية المبكرة ومخطوطات نجع حمادي ، يمكن أن تضيف تدعيماً واضحاً لهذا الاتجاه من الناحية التاريخية والناحية الجغرافية ، ويمكن لنا إثبات الناحية الدينية وطبيعتها في ضوء تلك المصادر المتاحة .

في البداية يقول (إبيفانس) المؤرخ :  
 " أن واحد فقط من القنوسيين (فالتنينوس) استطاع أن يغزو الربوع والقرى المصرية وأن يكون لديه تجمعات في أنريب وبروسيتوس وطيبة وأرسينوي غير الذين موجودين في الإسكندرية" ( Epiphanius.Panarion.31.7)

المدن التي حددها (إبيفانس) - الذي يبدو عليه كان مطلعاً بأمور تلك الجماعات في مصر - تقع في الدلتا غرباً (أنريب وبروسيتوس) ومدن في مصر الوسطى (أرسينوي) ومدن جنوب مصر (طيبة) . وفي الحقيقة أن الأدلة المتوفرة لدينا في تلك الفترة قائمة فقط على المصادر البردية والمخطوطات ، ولكن هناك مقارنة يمكن من خلالها حسم هذا الأمر ، ففي أحد نصوص أناجيل نجع حمادي ، وهي مجموعة من المخطوطات عرفت باسم (الرسالة الثابتة لشيث الكبير) ( The Second Treatise of The Great Sath ) تلك النصوص تتضمن أقوالاً ونصائح مجموعة من الأنباقة رجال كناسيين هجروا حياة التقاليد الكنسية الموصف أصحابها بمنتهلي الثراء والسلطة والعالم المادي ، وتركوا هذا العالم واتجهوا نحو عالم روحاني بعيد ، هؤلاء كانوا يشعرون بحقيقة معرفتهم للحق ، وكانوا مضطهدين ، لذلك ظلوا منعزلين في حياة رهبانية أصيلة ، فمن أقوالهم نجدهم يتحدثون عن جماعة رهبانية مبكرة في مصر الوسطى والعليا ، ربما قبل انتشار الفكر الرهباني في مناطق وادي النطرون والبحر الأحمر ، فهم يقولون :

" بعد أن خرجنا من ديارنا وهبطنا على هذا العالم ، وجئنا لنكون أجساداً في العالم ، كانوا يكرهوننا ويضطهدوننا ، ليس فقط الذين لا يعلمون ، ولكن أيضاً الذين يعتقدون في التمجيد باسم المسيح ، هؤلاء هم الذين يفتخرون بجهايمهم ولا يعلمون من هم

تلك النصوص تؤكد على وجود حالة من الكراهية قد وصلت إلى حد ما بين المسيحيين أنفسهم، نحن لا نعلم مداها في تلك الفترة، ولكن يبدو من النصوص أن المسيحيين المقصودين هنا بالاضطهاد هم المؤمنون العارفون، أصحاب مبدأ الحرية في التعامل مع الدين والمعرفة . وهم هنا هاربون إلى عالم جديد، ويصفون الآخرون بأنهم مسيحيون فسي صورة عبد لرغباتهم المتلهفة للثراء والسلطة . هذا التشريع القنوسي يعد تقسيم طبقي للمسيحيين بعد ظهور تعاليم أوريجينيس وانتشارها داخل وخارج الإسكندرية. وهو بمثابة الدافع المادي أو الاجتماعي لظهور النظم الرهبانية في مصر بعد ذلك.

في نص آخر يقول: "لأنهم يدركون حقيقة العظمة، في أنها من العلي (الإله) وأنها روح حقيقية وليس مجرد شهوات أو استعباد، أو خوف ورغبة في العالم المادي (المحسوس)، ولعمرقتم بما لا يخصهم وما يحتاجونه، فإنهم يتعاملون بدون خوف وبحرية، فهم لا يرغبون لأن لهم سلطة وقانوناً نابغاً من أنفسهم فوق كل ما يرغبون".

هذا النص يبدو متفق مع ما أشرنا إليه من قبل في تأثير تعاليم أوريجينيس اللاهوتية على مكاتبة رجال الكنيسة، فالنص يقارن بين الفكرين، محدداً أبعاد الخوف والحرية كسمات هامة في الروح الحقيقية. كذلك نلاحظ أن النص اتخذ طابعاً غربياً في المذهب التوفيقى، فهو يجمع بين التعاليم الغنوسية والأوريجينية، وكذلك روح الفلسفة الأفلاطونية الحديثة التي أشارت إلى العالم المحسوس في نظرياتها، هذا التوفيق قد يكون جائز لأنهم جميعاً مجاوراً معاً ومؤثراً معاً وذوي أهداف واحدة تبحث عن نقاء الروح والوصول إلى الكمال وتحقيق الخلاص، وأن فكرة الرهبة كانت تعطي الشق الطقسي اللازم لتحقيق تلك الأهداف.

النص كذلك يشير إلى تلك الجماعة المنفصلة عن الكنيسة بعد أن كانوا روادها، ولكنهم رفضوا التقاليد الكنسية التابعة التي وصفوها بالشهوانية والسعي للسلطة والسيطرة الدنيوية والدينية، وأنهم لا يعلمون أن السيطرة الحق هي سيطرة الأب العلي الذي نسعى لنتحدا معه ونحقق له سيطرته التي جاء بها ليخلصنا من شرورنا. هذا الوضع الخارجي عن نطاق الكنيسة في الحقيقة كان يمثل مظاهر خوف الكنيسة من سلطة هؤلاء على عقول الشعب، فإن التمرد والعصيان لرجال الكنيسة كان يمثل الخطر الأكبر على سلطاتها ككيان تقليدي أخذ صفة

الشرعية بعد مرسوم جالينوس عام ٢٦١ م. ففي وصف لهؤلاء عن رجال الكنيسة التقليديين يقولون: "هناك البعض خارج هذه الأعداد سوف يطلق عليهم الأسقف والبعض شماس الكنيسة، هؤلاء يتلقون أوامرهم من أبهم، فهم ينحنون تحت السيادة الأولى، أنهم قنوات لا مائية، عسرف

حقيقة المرتدين بأنهم الذين يشكلون السلطة في الكنيسة" وفي حوار بين اثنين من رواد هذه الجماعة، ومن نفس النص السابق يقولون: "لقد أخبرتك أن هؤلاء لا يقولون ولا يسمعون، والآن اسمع مني نصيحة هامة، حاول أن تسمع منهم الأشياء التي يقولونها لك في خفيه، واحترس منهم، ولا تقل لهم شيئاً إلا مستتراً، ولا تقولها للأطفال في هذا السن، لأنهم سوف يشتمونك لأنهم لا يعرفونك، ولكنهم يمنحوك الشرف في المعرفة، فالكثيرون سوف يتقبلون عقيدتنا في البداية ثم ينحرفون ضدها بإرادة الأب الخداع لأنهم يعلمون ما كان يسعدهم".

تلك هي فلسفة هؤلاء الخارجين عن نطاق الكنيسة، هكذا كانت عقيدة الغنوسيين في نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع الميلادي، ولكن نلاحظ أن مدلول كلمة (الأب) في النص قد ظهرت لأول مرة فقط كصفة لرجال الكنيسة منذ عهد هرقل أسقف كنيسة الإسكندرية، ولكن لماذا كان هذا الاسم؟ هل المقارنة بقدرة الأب العلي، أم أن بعض الأساقفة آنذاك في بعض الكنائس اعتبروا أنفسهم راعيين للمسيحية في سلطة وعنفوان وكبرياء وهو الأمر الذي جعل هناك حالة من التمرد والعصيان تشهدها البلاد في ظل الاضطهاد الروماني. كذلك حالة الاندماج التطبيقي بين تعاليم أوريجينوس والغنوسيين فالتنينوس فيما يختص بالاتصال الروحي ووسيل الوصول إليه، كانت السبيل وراء شيوع حركات الرفض الكنسي وتكوين الجماعات المستقلة بعيداً عن سيطرة السلطة الكنسية، جماعات عرفت بالرهينة والزهة والتشفق وحرية التعامل مع الدين الجديد بما هو ملائم لتحقيق الخلاص الإلهي.

وكما كان الوضع في القرنين الأول والثاني، الخوف الحقيقي من هؤلاء الأحرار المصدقين الذين كانوا ينشئون داخل الكنيسة ثم يتمردون عليها، فإن أعضاء الكنيسة أنفسهم آنذاك انصرفوا عن تلك المصادقية ونظروا إلى هؤلاء المتمردين على السلطة (سلطة الأب الخداع) على أنهم هراطفة مثلما كان الحال ضد الغنوسية المبكرة في النصف الثاني من القرن.

الثاني الميلادي. وبالتالي نصوص مكتبة نجع حمادي قد ألقت الضوء على تطور مغاير لمفهوم المسيحية المعروفة في الإسكندرية، ونهت إلى وجود خط ساخن في مصر الوسطى، متسرد، وفي حالة ضغط مستمر، رافض للسلطة، حر، لديه استعداد لقبول تعاليم أخرى طالما لديه مطلق الحرية في التعامل معها، تلك هي الرؤية الدينية في منطقتي مصر الوسطى والعليا.

من بين مناهضي الفكر الاوريجيني في نزعة دينية حرة وشخصية، ظهر الأسقف (نيبوس) Nepos أسقف ابروشية ارسينوي (بالفيوم) ، وهو صاحب (بدعة الألف سنة)، فقد حاول ان يجسد مراحل التطور والتمرد وتحقيق مفهوم (الأب الخادع) الموصف سابقاً، من خلال ان يعيد من جديد بدعة نهاية العالم وتحديد موعد مجيء المسيح الثاني بعد ألف عام. (يوسابيوس) يحدثننا عن تلك البدعة من خلال تفنيد الأسقف (ديونسيوس) لها، قى أن (نيبوس) كتب وفسر تلك التعاليم الجديدة في كتاب تحت عنوان "تفيد الرأي القائل بتفسير الكتاب مجازياً"

"Ελεγχον ἀλλήλοισιν λόγόν τινά περί τούτου συνταξας "

(Eusebius. VII. 24.2)

بعد أن استند إلى رؤية يوحنا من أجل إثبات تعاليمه . (نيبوس) أخذ يعلم شعبة وشعوب القرى من حوله، بأن المواعيد التي أعطيت للقاء في الأسفار يجب أن تفهم بروح يهودية ، وأنه سوف يكون هناك ألف سنة تنقضي في تمتع جسدي على الأرض، فهو يعترف بأن المسيح سوف يأتي كأحد ملوك العالم مفسراً ما قيل في سفر الرؤيا حرفياً، وقد رفض الاعتبارات الاوريجينية في تعاليم يوحنا في رؤيته بالرؤية المجازية، بل اعتبرها واقع فعلي.

اوريجينيس يفسر ذلك ، بأن الآيات التي صرحت بملك المسيح (ألف سنة) في رؤية يوحنا، أنها تشير الي الأفراح الروحية المناسبة (طبيعة الأرواح) التي تقوم كاملة، وذلك لا يكون في هذا العالم المادي (العالم الحالي أو عالم الأحياء) ، بل في العالم الآتي ، إما (نيبوس) لقد كان مقصده ماديا مهتما بالعالم المادي.

حدود بدعة (نيبوس) تبدو خطيرة آنذاك ، فإن عملية تحديد موعد الخلاص بالنسبة للبشر كانت مفترنة بالاستعداد له والعمل على تحديده، الأمر الذي يؤدي إلى زيادة الالتزام بالعقيدة والاتجاه نحو الروحانيات أكثر وأكثر، وبالتالي يمكن الاستدلال على حجم انتشار هذه



البدعة - التي أثرت اجتماعياً في إقليم الفيوم والأقاليم المجاورة وربما ساهمت في خروج حالات رهبانية خاصة آنذاك - فمن خلال رسالة ديونيسيوس:  
 "ولما كنت في إقليم أرسينوي Arsinoe، حيث سادت هذه التعاليم زمناً طويلاً، كما تعلم، الأمر الذي نشأ عنه انشقاق بل كنائس برمتها، دعوت القساوسة ومعلمي الأخوة في القوي، والأخوة الذين أرادوا أيضاً الحضور ونصحتهم بفحص هذا الأمر علانية"  
 (Eusebius. VII. 24.6)

بعض العلماء ذهبوا في أن ديونيسيوس قد ذهب إلى أرسينوي وعقد مجمع لمدة ثلاثة أيام وكان ذلك بعد زمن من وفاة نيبوس، واستطاع إخماد تلك البدعة بعد أن اعترف زعيمها آنذاك (كوراكيون) Κορακιων بالتوبة والعودة إلى التعاليم الصحيحة. ولكن بالرغم من ذلك، فلنا نفقذ المصادر التي تحدد لنا طبيعة انتشار بدعة (نيبوس) في أقاليم الفيوم والقرى المجاورة، وما هي طقوسها وتعاليمها، ولكن يبدو من (نص ديونيسيوس) أنها نوعاً من الارتداد والتمرد ضد سلطة الكنيسة، الأمر الذي جطه يهتم بها اهتماماً كبيراً، ويعمل على تنفيذها في كتاب خاص أطلق عليه اسم (المواعيد الإلهية):

"Προς ὃν Ὁ Διονύσιος ἐν τοῖς περὶ ἐπαγγελιῶν ἐνίσταται"  
 (Eusebius. VII. 24. 3.)

فسر فيه وشرح مفر الرؤيا ليوحنا، واعتبر أنه يجب أن تتبع أسلوب أوريجينيس في النظر في عبارات هذا المفر ورموزه ونبؤاته بصورة مجازية وليس بالصورة الواقعية.  
 من المشاكل المتعلقة بتلك الفترة، والتي ألقت بظلالها على أحداث قادمة، وساهمت في أحداث الانشقاق داخل الكنيسة المحلية في مصر، مشكلة عودة المرتدين أو أصحاب النفوس الإيمانية الضعيفة، الذين استسلموا لتيار الوثنية ولقرارات الإمبراطور، وشاركوا في تقديم القرابين لعبادة الإمبراطور ديكوس ومن بعد فاليريانوس. هؤلاء وتحت ضغط ومعاونة النظام الحاكم آنذاك، رضخوا ثم عادوا بعد انتهاء الاضطهاد. هنا انقسمت الكنيسة وخرج منها فئتين الأولى هم: المحافظين الذين رفضوا عودة هؤلاء المرتدين وأغلبهم (من المحتمل) أن يكونوا من أبروشيات مصر الوسطى والعليا، والفئة الثانية: التي التزمت بقرار كنيسة الإسكندرية أسقفها ديونيسيوس، الذي تزعم حركة مقبول المرتدين ليس على المستوي المحلي فقط، بل

شارك بأرائه على المستوي العالمي، بعد أن ظهرت تلك المشكلة في اسبيا الصغرى وروما وسوريا.

من هنا نجد أن ظهور فئة المحافظين أو الساخطين على ضعف الأيمان أو أصحاب المصلحة الخادعة الذين توهموا أنهم يملكون سلطة الأب (الذي يقبل الظفران) ، وهي رفض مستقر للقب "الأب الخادع" وهي السلطة التي وصلها الساخطين في نجع حمادي :

"فهم لا يرغبون لأن لهم سلطة وقانون نابع من أنفسهم فوق كل ما يرغبون"

هذه المشكلة إذ ما نظرنا إليها من واقع تاريخي محدد، مع فرض أنها كانت شبة محدودة قبل حلول اضطهاد ديكْيوس وفاليريانوس ، فأتها مشكلة مزمنة استمرت توابعها حتى منتصف القرن الرابع الميلادي، فهي أول مشكلة إيمانية عقائدية للسلطة الكنسية في تحديد إر هؤلاء المرتدين، فقد غلب المفهوم السياسي والديني وحجم الانتشار والتمسك بالوجود على رغبة سلطة الكنيسة التي كان يمثلها (ديونسيوس) في قبول التوبة لهؤلاء المرتدين، فمن خلال رسالته إلى أسقف روما (زيستوس) ورسالته إلى (فابيانوس) يؤكد:

'إن المغفرة ليست من حق أفراد معينين بل هي من حق الكنيسة من حق الكنائس كلها، ومن هنا فمن حق النائب علينا أن نغفر له ذنوبه ونعينه على نيل المغفرة قبل خلاصه'

من هنا فإن سلطة الكنيسة في المحافظة على التقاليد الكنسية قد ساهمت في تكوين جبهة مضادة لها، كونت فكرها من رفضها للهيمنة وكذلك رغبته في المحافظة على المسيحية النقية التي دافع عنها روادها ، فلم تكن أراء تلك الجبهة الحكم بالإعدام على المرتدين، بل شددت في مسألة الصراع قبولهم مرة أخرى بين ، ولم يكتفوا بالمعمودية فقط ، وهو ما حدث في أمر الصراع بين بطرس و ميليتوس بعد اضطهاد دقلديانوس في أوائل القرن الرابع الميلادي.

أن الهدف الأساسي المرجو من العقيدة المسيحية أو القنوسية آنذاك بالنسبة للعامة، هو تحقيق نموذج أخلاقي معين يؤدي بالمرء إلى طريق سهل مستبصر نحو الخلاص . ومع فشل تحقيقه بصورة كبيرة خلال اضطهاد ديكْيوس وفاليريانوس ، اتجه البعض نحو تحقيقه باتجاه آخر ، يتمثل في أقدامهم على تقديم القرايين للنظام الحاكم والحصول على الشهادات الدالة على ذلك، فهي بمثابة رخصة للخلاص من الموت والتعذيب. وهي في حقيقة الأمر تدل على

ضعف الإيمان المسيحي، وأن الشعب المصري لا يزال متأثراً بالفكر الوثني، وليس بفضل قسوة الاضطهاد الروماني كما هو شائع، بل بفعل القصور الديني في العقيدة المسيحية وبفعل المسيحيين أنفسهم وإشفاقهم وتعدد مذاهبهم والفرقة الحادثة بينهم. أدى هذا إلى ظهور تعاليم دينية وافدة على مصر من الخارج، واستطاعت أن تحقق استقراراً على أرض مصر في مناطق مصر الوسطى والعلية، بل واتحدت في تلك المناطق مع الآراء الغنوصية المسيحية. هذه الفرقة الوافدة كانت بمثابة رد فعل طبيعي من جانب المصريين على فشل المسيحية والقسوسية في تحقيق الخلاص من الاضطهاد، الذي أصبح سمة هذا العصر حتى القرن الرابع الميلادي، من بين تلك الفرق الوافدة السابيلية والماتوية.

السابيلية مذهب ديني ينتمي إلى (سابيلوس) Sabellius أحد أساقفة المدن الخمس الليبية، والتي كانت تقع تحت سلطه كنيسة الإسكندرية. تعلم (سابيلوس) في روما وعاصر الغنوصية الفلانتينية، وانتشرت تعاليمه في روما والإسكندرية وليبيا. فقد كان يعلم بأن الله أتنوم واحد أعطى الناموس لبني إسرائيل بصفته الابن، وأنه كان يحمل (حولية) على الرسل اليهود بصفته الروح القدس، لذا فهو واحد من مراحل ثلاثة. من هنا يذهب (سابيلوس) إلى اعتقاد تعاليم (الوحدانيين) Monarchianism ولكنة تأثر بهم وابتكر رؤية جديدة أطلق عليها فيما بعد (بالإتحالية) أو Modalis (المودالسيم) تعني الطريقة أو الهيئة الظهورية المعنوية، أو انتحال هيئة أو شكل للظهور أمام الناس، وهي رؤية متطورة من الإله متعدد الأشكال.

سابيلوس نفسه جاء إلى الإسكندرية عام ٢٥٧م، ونشر تعاليمه في مصر كلها، وربما لاقت انتشاراً معقولاً لكونها جذابة وبسيطة وقريبة من مفهوم عقلية العامة، ويقول (هرنك) :  
 "أن تعاليمه انتشرت في مصر بعد موت أوريجينس بصفة خاصة وليس لدينا أدلة عن مقدار هذا الانتشار وعمق اندماجه مع العقائد السائدة آنذاك، ولكن الأسقف ديونيسيوس قد تصدى لهذه التعاليم ربما من خلال دفاعه عن تعاليم أوريجينس معطمة. ففي رسالته التي نقلها يوسابيوس يقول:

"أما عن التعاليم التي أثرت الآن في بيتولمابيس التي في نيتابولس المملوء كفرة وتجديفاً على الله التقدير الأب، ربنا يسوع المسيح، والمتضمن شكوكاً بخصوص ابنه الوحيد بكر كل خلقية، الكلمة المستأنس، وقصوراً شديداً في معرفة الروح القدس، فنظراً لأنه قد وصلنتي رسائل

من كلا الطرفين، ومن الاخوة لمناقشة الأمر، فقد كتبت بصع رسائل لمعالجة الموضوع، وضعت  
بها المساعدة كثيرا من التعاليم علي قدر استطاعتي

(Eusebius. VII. 6)

يبدو أن دفاع (ديونيسيوس) هنا كان من خلال مكاتنه كاسقف للكنيسة آلام، وكذلك  
من خلال دفاعه وتحمسه لتعاليم اوريجنيس، فقد كان ينادي بما نأدي به في أن الابن أزلي،  
ولنه ليس منتحلا لصفات علم سابيلوس.

أن كنا لا نستطيع أن نقف علي أرض ثابتة في تحديد مقدار انتشار السابيلية كعقيدة  
والدة ومتطورة علي مصر، فربما يكون لدينا فرصة أكبر في تحقيق ذلك في العقيدة الماتوية  
التي وفدت علي مصر من بلاد فارس في نهاية القرن الرابع الميلادي.

العقيدة الماتوية عقيدة مسيحية جديدة نبتت أفكارها علي أرض فارس تحت ظل العداء  
الشديد بين الإمبراطورية الفارسية والإمبراطورية الرومانية. (ماتي) "Ματαις ; Μανης"  
وهو مبتكر هذه الدعوة الجديدة التي قامت علي أساس التوفيق (التفليق) بين الديانات  
والمذاهب المختلفة، وهو أحد أهم سمات هذا العصر الذي شهد اضطحال فكري وفلسفي مبدع،  
فجاء مذهب التوفيق ليحل محل الابتكار الفكري والاستنباط الفلسفي.

اعتنق ماتي المسيحية حوالي عام ٢٤٥م، أراد أن يقارن بين الديانات الفارسية  
وديانة بلاد المشرق مع اليهودية والمسيحية. من هنا جاء مذهب الديني خليط من أديان  
مختلفة، واتخذ لنفسه لقب (الباراكليت) Παρακλητος الذي يعني ( المعين أو الروح القدس)  
الذي وعدة به المسيح يسوع، حيث كان يبدأ خطباته دائما بقوله: "ماتي رسول يسوع المسيح".  
يقول Lieu: "أن العقيدة الماتوية علي الرغم من أن محور انتشارها كان مخصصاً له  
بلاد المشرق، وأن تلاميذه المختارين لينشروا هذه العقيدة في الهند والصين استطاعوا أن  
ينشروها هناك، ألا أن الإمبراطورية الرومانية قد تأثرت كثيراً بسبب العقيدة الماتوية، حيث أنه  
حتى القرن الخامس كان واضحاً بصورة كبيرة في حوض البحر المتوسط، ولم يكن موت ماتي  
عام ٢٧٧م سبباً في انهيار الماتوية، فقد حمل اتباعه العقيدة وجالوا بها الولايات الرومانية، وعلي  
أعناقهم دخلت مصر علي يد (هيراكاس) Hieracas وعاشت علي أرضها ضمن التعددية  
المسيحية المعاصرة..".

ولكن ما هي تعاليم تلك العقيدة وكيف اُفترنت واتدمجت مع العقائد المنتشرة في مصر آنذاك؟ المتوبة في حد ذاتها نموذج متطور قريب من القنوسية المصرية ، فقد اعتمد (مساتي) على النظرية الثنوية (غنوسية الطابع) في أن كل شيء مادتين ، أحدهما النور والآخر الظلام، وللاثنين ربان ، رب النور سمي الله ، ورب الظلام سمي الشيطان ، وكلاهما متضادان في طبيعتهما . وكذلك نجدة متأثرة بالقنوسية في مسألة خروج البشر من الملء الأعلى في نفسين أو روحين أحدهما شهواني من إله الظلام، والآخر عقلائي، خالد، روحاني من إله النور. لذلك عمل رب النور على إخراج كائنين عظيمين صدوراً أو منبثقين منه معاً ، وهما المسيح والروح القدس، من أجل تخليص النفوس المنشأة بالأجساد ، فالمسيح هذا هو الشخص الذي يدعو المرء (مبشر) وأنه جاء بصورة فارس من أجل خلاص البشر، ومن أجل أن يوضح لهم طريقة الخير وينفذ الروح العقلية الخالدة الروحانية المستمدة من إله النور فيهم.

مفهوم المتوبة هنا يكاد يقترب من مفاهيم العقائد المستقرة في مصر، ومعنى ذلك أن مفهوم استقرارها قد يبدو مقترناً باتدماجها مع القنوسية أو تعاليم أوريجنيس التي تقترب أيضاً منها . من هنا ذهب ( Drijvers ) إلى أن الجانب التطبيقي للمتوبة في مصر قد اتخذ طابع الزهد والتقشف واقترب تماماً ربما (في فترة لاحقة) من التعاليم الرهبانية الخاصة في مصر.

ولكن ما هي الأدلة وراء هذا الاستقرار والانتشار لتلك العقيدة.

في البداية أشار (إيفلتس) عن شخص يدعى (هيراكاس) Hieracas من مدينة ليونوبولس (تل اليهودية) اشتهر بالطعم والتفوى، وأعتقد الصواب في تعاليم ماتي ونشرها في مدينته أولاً . إلا أنه ابتعد (كما يطلق هرنك) إلى حد ما عما كان يقضبه اليهود في تلك التعاليم، وركز على مقاومة الشهوات الجسدية والتطلع إلى الملكوت السماوية، وهي أهم تعاليم ماتي. (فريند) يقترح أن (هيراكاس) أضاف إلى العقيدة المتوبة مبدأ عدم قيامة الأجساد مرة أخرى، حتى تكون أكثر قرباً من القنوسيين. في حين ذهب بعض العلماء في أن (هيراكاس) كان من أعداء تعاليم أوريجنيس في مسألة قيام الجسد المؤله ، هذه التعاليم أوجت للغنوسيين- المسيحيين بصدق مفهومهم في الخلاص واحتقار الأجساد حتى تتحرر الأرواح . من هذا المنطلق كانت الرغبة في احتمالية وجود العقيدة المائية في مصر ولكن في هيئة تواكب مفهوم العقائد المنتشرة آنذاك.

بعيداً عن الغموض المحيط بتعاليم (هيراكاس) وحدود انتشار تعاليمه المستوحاة من ماتوية في مصر، فإذا افترضنا أن هناك رسل قد جاءوا إلى الإسكندرية أو جنوب مصر أو شرق الدلتا من أجل نشر التعاليم الماتوية عقب وفاة ماتى أي حوالي الفترة ما بين ٢٧٠-٢٧٧ م فاته هذا الافتراض يحدده عاملان، الأول: أن البطريك (ديونيسيوس) قد توفي عام (٢٦٤ - ٢٦٥ م) دون أن يذكر شيء عن الماتوية، ولكن في عهد البطريك الخامس عشر (مكسيموس) الذي تولى في الفترة ما بين (٢٦٥-٢٨٢ م)، قد قاوم في بداية حياته هرطقة (بولس السيمساطي) أسقف إنطاكية، الذي تأثر إلى حد ما بعتاقد (ماتى) المسيحية، وفي أواخر توليه السلطة الكنسية قاوم الماتوية في مصر، ولا ندرى ما هي طرق المقاومة، لقد جاء ذلك المخطوط (شبين الكوم) السنكسار القبطي، أن القديس (مكسيموس) قد أرسل تحذير إلى الكنائس في مصر والنوبة وأثيوبيا من البدعة الماتوية عثر على جزء منها في المخطوط تقول:

• في أيام هذا القديس مكسيموس ظهر إنسان من الشرق اسمه ماتى، قال هذا عن نفسه الباركليط روح القدس، وقد جاء إلى أرض الشام، وجادل أسقفها (أرشلاوس) وأظهر ضلاله، فترك الشلم ورجع بلاد فارس فأخذه بهرام الملك وشقه نصفين

كذلك هناك رسالة وردت من (الأسقف الإسكندر) والذي يبدو أنه كان على أسقفية ليكوبولس (أسبوط) (احتمال غير أكيد)، لا نعلم تاريخ محدد للفترة توليه أو للرسالة، إلا أن العلماء أرخوا الرسالة بنهاية القرن الثالث الميلادي، الرسالة تحمل تنفيذاً قوياً ضد التعاليم الماتية، لم نثر على الأصل اليوناني، لكن لدينا نسخة باللغة اللاتينية تحت عنوان.

#### “Alexandri Lycopolitani Contra Manichaei Opiniones Disputatio”

وهي تروي أن ماتى قد أرسل إلى مصر والإسكندرية رسلاً من إرسالياته التبشيرية لترويج عقيدته، وكان يطلق عليهم اسم (Pappos) وهم المعنيين بأمر الماتية في المدن التي ينزلون بها، الرسالة تفترض أن (الإسكندر) تقابل مع أحدهم في ليكوبولس، هذا الاتجاه ليس هناك ما يدعمه سوى النص اللاتيني لتلك الرسالة، ونحن لا ندرى هل كتبت في لحظة قدوم الرسل الماتية أم بعد انتشارها في مدينة ليكوبولس أو المدن المجاورة لها. ولكن تنفيذ الإسكندر لها ووقوفه على أنها ضلالة يحرم اعتناقها، يفترض أنها انتشرت بالفعل في تلك المنطقة أو منطقة قريبة منها.

من ناحية أخرى عند (إبيفانس) رواية غريبة بعض الشيء إلا أنها قد تبدو مواكبة من الناحية الجغرافية، فقد أشار (إبيفانس) عن تاجر هندي يدعى Scythianus عبر موانئ البحر الأحمر متجهاً إلى وادي النيل عبر طريق برنيكي - طيبة عند مدينة Hypseles ، بحثاً عن زوجته، هذا الرجل كان عالماً بالماتية ، ويرجح أنه أول من أذاع عنها في مصر. العلماء يتشككون في معلومة (إبيفانس) ومصدره عنها، وإن كانت لا تزال تتفق مع الحدود الجغرافية لرسالة الإسكندر.

في عام ١٩٣٠ اكتشفت مجموعة المخطوطات في (مدينة ماضي) بالفيوم، كان يعتقد أنها جزء من كتابات غنوسية أو مسيحية باللغة القبطية، ولكن ثبت أنها كتابين من أعمال ماتي باللغة القبطية في مصر، وهي تتضمن أدعية ومزامير خاصة. أضيف بعض القطع البردية باللغة السريانية عثر عليها في مدينة أوكسيرنخوس نتحدث عن الماتية في هذا الإقليم وعلاقتها ببعض الرهبان المسيحيين ورد أسماء لهم مثل Jmmoute , Pshai , Apa Panai ، هؤلاء الرهبان أو المعلمين ربما كانوا يعلمون باللغة السريانية والقبطية، ولكن هناك احتمال أن تكون هناك علاقة بين مخطوطات مدينة ماضي وبرديات أوكسيرنخوس ، هذا بالفعل ما توصل إليه Lieu الذي عكف على المقارنة بينهما وتأكد له أن قطعة أوكسيرنخوس ما هي إلا أصول للنماذج القبطية التي عثر عليها في الفيوم ، وقد أكد فيها أن مخطوطات مدينة ماضي تتبع اللهجة الإخمينية التي كانت منتشرة في مصر الوسطى ، ولذلك تحدد مركز انتشارها في اتجاه إقليم الفيوم جنوباً حتى طيبة.

بعد اكتشاف برديات نجع حمادي عام ١٩٤٥م . اتجهت الآراء نحو إثبات حدوث اندماج بين تعاليم ماتي المتطورة في مصر والفلسفة الغنوسية المنتشرة في تلك الأقاليم وبصفة خاصة الفيوم وأوكسيرنخوس . ويذهب (Girggs) هنا إلى أن برديات ومخطوطات مدينة ماضي بالفيوم ( المحفوظة حالياً في المتحف القبطي) تحدد لنا أن هناك استقرار للماتية عند سكان إقليم الفيوم على وجه الخصوص، وأن هذا الانتشار اتجه من الفيوم إلى أوكسيرنخوس وليكوبولس ، قد يرجع إلى اندماج الذي حدث بعد ذلك في اللغة القبطية بين اللهجتين الإخمينية والصعيدية.

من جانب آخر، في عام ١٩٦٩م. تم حل رموز نصوص مجهولة المكان والتاريخ عرفت باسم (Cologne Mani Codex) عثر عليها في مصر مكتوبة باللغة اليونانية على جلد في هيئة خمس جداول أو أعمدة، تتضمن أدعية وأسفار خاصة باتباع ماني وليس لتعاليمه الأصلية. تحتوي تلك النصوص على تلميحات يهودية ومسيحية أكثر منها غنوسية . ويفترض (هرونك) أنها جمعت بعد وفاه ماني وكتبت في مصر، ويحتمل أنها كتبت بالطريقة المصرية في تل اليهودية زمن (هيراكاس). في حين يذهب البعض على اعتبار أن مصدرها قد يكون مدينة ليكوبولس لقرب محتواها من تنفيذ رسالة الإسكندر.

عموماً الاتجاهات الأخرى لتفسير هذا الإنجيل ذهبت إلى أن تلك النصوص وضعت في مصر في فترة متأخرة (من الأتباع) ويمكن أن يفترض أنها ترجع إلى حوالي النصف الأول من القرن الرابع الميلادي، وهي مواكبة لتعاليم نجع حمادي، ولكن يطلق عليها (الماتية القبطية). أصحاب هذا الرأي يعللون ذلك بأنه حتى الآن لم نجد أصول سريانية خاصة بالفكر الماني الأصلي . وبالتالي تصبح تلك الدعائم أصلية في مصر وضعت من أجل أتباعها الذين استمروا حتى منتصف القرن الرابع الميلادي. وبالمقارنة بالنصوص مدينة ماضي القبطية، تبين أن تلك الجداول نماذج أصلية باليونانية للماتية القبطية ترجع إلى القرن الرابع الميلادي.

على أية حال تلك هي الدلائل وراء وجود الماتية القبطية التي أصبحت فرض مقبول أمام كافة المصادر والأدلة التي تؤكد وجودها على أرض مصر في نهاية القرن الثالث الميلادي، وأن استمرارها الموائب للأدلة حتى منتصف القرن الرابع الميلادي أصبح مؤكداً، ولكن بالنسبة لاندماجها مع الغنوسية، أو تأثرها باليهودية أو المسيحية الغربية، فلا نستطيع الوقوف على أسس لتلك المقارنة لعدم وجود فكر أصلي للماتية لحظة دخولها إلى مصر، وإن كانت الآراء تميل نحو خضوع الماتية للإثر العقائدي في مصر من أجل البقاء، وبالتالي فمن الجائز اندماجها وتأثيرها بكافة الحركات الدينية المعاصرة لها تماماً بحثاً عن الأحسن والأكثر إقناعاً.





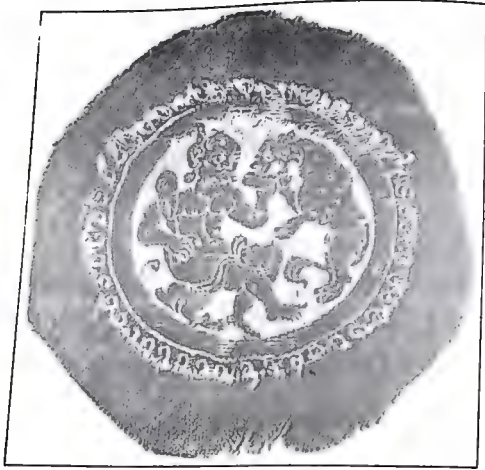


العتقاء، رمز مسيحي، زخرفة جدارية مقابر البجوات.

واحة الخارجة، القرن الخامس الميلادي.

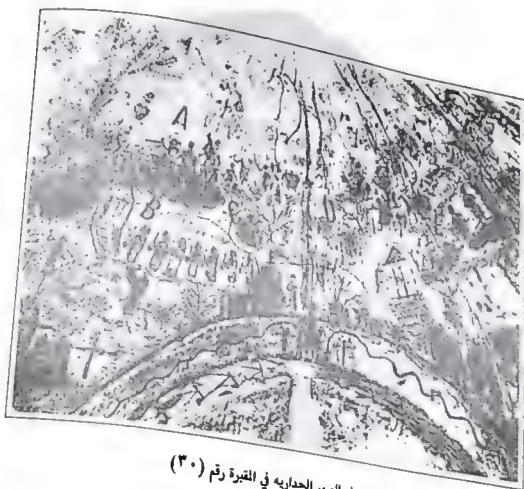


قطعة نحتية تمثل اسطورة اوزير (البقرة) وهي كناية عن التواجد الالهي في الارض. نحت أهناسيا.  
التحف النبطي. القرن الرابع الميلادي.

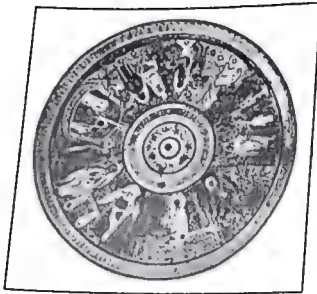


قطعة مستديرة من النسيج القبطي عليها زخارف تمثل موضوع ميثولوجي يوناني وظف لخدمة المقيدة الجديدة، يمثل الاله هرقل وهو يصارع أسد نيميا.

المتحف القبطي، القرنين الرابع والخامس الميلاديين.



منظر عام للصور الجدارية في المقبرة رقم (٣٠)  
بالجوات بواحة الخارجة، النصف الثاني من القرن الثالث الميلادي.



ا- صورة جداريه كاملة لقبة الحجرة  
رقم (٨٠). بمقابر البجوات بالواحة  
الخارجية.

ب- منظر البشارة لسيدة العذراء  
حجرة رقم (٨٠). واحة الخارجية.

ج- منظر فلك النبي نوح احد المناظر  
المعبرة عن الخلاص الجنائزي في مقابر  
البجوات

(١)



(ب)



(ج)



## الفصل الرابع

### مسيحية القرن الرابع الميلادي (مرحلة المواجهة)

توقفت الاضطهادات الرومانية على المسيحية في عام ٢٦٠/٢٦١ م، بفضل مرسوم (جالينيوس) ، الذي أوضح فشل الإدارة الرومانية في إيقاف الانتشار المسيحي في أرجاء الإمبراطورية. كما أدت عوامل أخرى دورها في إثبات هذا الفضل ، ولعل قياس مدى التدهور والاضمحلال الداخلي والخارجي الذي أصاب الإمبراطورية خلال القرن الثالث الميلادي ، حيث كان له تأثير كبير في إثبات هذا الفشل ، كما أن انتشار وتوغل المسيحية من خلال الطبقات الوسطى والفقيرة على مستوى الولايات أدى دوراً خطيراً في تنمية المفاهيم القومية والثورية، وهو الأمر الذي كان وراء خروج أنماط جديدة من المسيحية أدت أدواراً كبيرة في تغيير وتثبيت المسيحية المحلية في مصر. ولكن قبل أن نخوض في تعريف تلك الأنماط يجب أن نلقي الضوء على النظرية السياسية التي سيطرت آنذاك على توجهات العقيدة وغيرت من مفهومها الديني إلى المفهوم السياسي- الديني.



## أولاً: النظرة السياسية والتحول الديني المواكب والمضاد.

مما لا شك فيه أن التقييم الطبيعي والمفترض لهذا التوغل المسيحي والانتشار في فترة السلم فيما بين أعوام (٢٦٠/٢٨٤) كان يحتم وجود قدر من التنظيم وتحديد المعالم والاتجاهات المسيحية برؤية فكرية دينية وسياسية لمواجهة السلطة الرومانية المتحفزة دائماً لهم. فضلاً عن تحديد مضمون واضح من الناحية العقائدية واللاهوتية. ولكن تلك الافتراضات - التي يمكن اعتبارها من أهم أسس قيام دعوة عالمية لها نسبة عالية من المشاركة الشعبية - لم تكن قد تبلورت في الفترة السابقة أو تلك الفترة السليمة. بل على العكس من ذلك ازدادت المسيحية غموضاً بعد زوال الخلط بينها وبين اليهودية، وأصبح الغموض متزايداً كلما قاموا بتفسيره أو تحديده ووضع أسس للعقيدة وطقوسها، أدى هذا إلى ظهور عقائد متشعبة وهرطقة أصابت المسيحية آنذاك بظاهرة الشك الدائم، وبصفة خاصة في تحديد مشكلة الخلق والخلق، والآب والابن، ولاهوت المسيح وناسوته. الأمر الذي جعلها دائماً في نظر الأباطرة الرومان كياناً فلسفياً قابلاً للتغير بصفة دائمة. تلك الصيغة الفلسفية المتغيرة والمشتتة للعقيدة المسيحية خلال القرنين الثاني والثالث الميلاديين، كانت خطورتها تعادل خطورة الموقف السياسي الروماني ضدها، بل في بعض الأحيان كانت أكثر خطورة منه، ذلك لأنها كانت تؤثر بصورة مباشرة ومقنعة في الفكر الإنساني للشعوب صاحبة التقاليد والموروث الحضاري القديم فتؤثر على الطابع العام الاجتماعي فتحدد سمات الفرقة والاتحاد بين المذاهب والفرق العقائدية. وهو الأمر الذي يزيد من صعوبة حل تلك المشكلة أو إزالة الغموض المحيط بها.

لكن على قدر غموض المفهوم الديني والعقائدي وتشعبه وتأثيره السلبي على العقيدة بعد ذلك. إلا أن المسيحيين استغلوا تلك الفترة السليمة في التوسع والانتشار وبناء الكنائس وإثبات كيانهم في المجتمع. حتى يثبتوا للرومان أنهم يعملون لصالح المجتمع الروماني لا

مصلحتهم الشخصية أو الدينية فقط (وهي من أهم الخلافات بين السلطة الرومانية والديانة المسيحية في القرن الثالث)، وبالتالي نجد بعض المسيحيين ينقلدون في الوظائف الحكومية في الجيش والقضاء ، ونجحوا في أن يكونوا محل ثقة بعض الأباطرة ، وهو الأمر الذي جعل السلطة دوراً بارزاً في المجتمع الروماني قبل عهد دقلديانوس مباشرة.

النظرة السياسية من جانب المسيحيين هنا تؤكد أن هناك اتجاهاً مسيحياً مستتراً بدأ بهم بابرز جانب من النواحي الاجتماعية والمشاركة السلمية في المجتمع الروماني آنذاك تنفذي حالات الاستبداد والاضلال ، وهي رؤية إيجابية هامة تخدم عنصر البقاء في تسيج الإمبراطورية . ولكن لا تزال العقيدة غامضة وغير محددة وقابلة للتغير بمظاهر عديدة تخدعها بينات مختلفة في أنحاء الإمبراطورية ، وتؤثر فيها الاختلافات البيئية في نسب التعليم والأمية. وبما أن الوجود المسيحي أصبح ضرورياً في المجتمع الروماني ، فإن أفكاره المتشعبة والمختلفة من الناحية الدينية : العقائدية ، سوف تصطدم مع التطور الطبيعي للموقف السياسي لروماني في عهد الإمبراطور (دقلديانوس) . الذي رغب في تكوين نظرية سياسية خاصة لمواجهة الاخطار الخارجية التي تهدد الإمبراطورية وذلك بتحقيق جبهة داخلية قوية خاضعة لسياسته وسلطاته، وهو الأمر الذي تطلب بعد ذلك سرعة في القضاء على المسيحية فيضطهاد شامل في الفترة ما بين ( ٣٠٣-٣٠٥ م ) .

يقول (يوسابيوس) في تحديد سبب الاضطهاد:

« ولكن عندما سقطنا في التراخي والكسل بسبب زيادة الحرية، وصرنا نحسد ونهين بعضنا بعضاً، ونشهر العداوة ضد بعضنا البعض، فالرؤساء يساهجون الرؤساء بالكلمات القاسية كالأرباب، والشعب يؤلف الأحزاب ضد الشعب، وبلغ الرياء والنفاق أعظم حدود البشر، فإن لعل الإلهي ممتزجاً بالصبر والاحتمال وطول الأناة سمح بإزغاج الأسقفية بلطف واعتدال...» (Eusebius.VIII.1.7.)

(يوسابيوس) هنا يوجز أسباب الاضطهاد الذي حدث ضد المسيحيين في عهد دقلديانوس عام ٣٠٣ م ، ويلقيها على عاتق المسيحيين أنفسهم لما أصابهم من فرق وغرور أدى إلى دخول الهرطقة الدينية في عقيدتهم . وكان يوسابيوس يقصد الطوائف التي التصقت بالمسيحية في نهاية القرن الثالث الميلادي ومن أشهرها العقيدة (الماتية). ولكن بعيداً عن تلك

الاختلافات المسيحية ، فحين بصدد تحديد النظرة السياسية الجديدة التي طرأت على الإمبراطورية في عهد (دقلديتوس) . فإن أقرب الأتلة والأسباب حول حدوث هذا الهجوم الوحشي على المسيحيين ، هو الربط بين النظام السياسي القائم آنذاك واحتياجات الإمبراطورية ، وبين وضع المسيحيين بالنسبة لتلك الاحتياجات وفي أي موقع يمكن وضعهم على الخريطة الخاصة بالإمبراطور (دقلديتوس) . لذلك برزت احتياجات دقلديتوس السياسية آنذاك نحو عاملين هامين ، الأول : هو الثقة المتناهية في القوة العسكرية بين الجنود والقائد الأعلى وتدعيم ذلك بالقوة والتسلح لمواجهة الأخطار الخارجية للإمبراطورية ، وهي مشكلة عقت منها الإمبراطورية طويلا منذ الغزو العسكري للسلطة مع بداية القرن الثالث الميلادي . والعامل الثاني : هو ولاء الشعب لشخص الإمبراطور ، ولاء مجردا تماما من كافة مظاهر الحياة ، ولاء مؤلها ، وهي إحدى السمات التي طرأت على تفكير بعض الأباطرة الرومان السابقين ، ويحتمل أن تكون للمناقشات المسيحية دورا بارزا في تحديد هذا العامل بالنسبة للإمبراطور (دقلديتوس) ، لذلك يحتمل أن تكون النظرة السياسية آنذاك قررت اختبار المسيحيين في هذين العاملين ، ومن المحتمل أن المسيحيين قد فشلوا في هذا الاختبار من وجهة النظر السياسية الرومانية ، ومن ثمة كان الاضطهاد الروماني الكبير الذي ترك تأثيرا كبيرا في تحديد مسار العقيدة المسيحية فيما بعد ، فيمكن اعتبار أن النظرة السياسية عند دقلديتوس كانت نقطة التحول الديني للمسيحية في القرنين الرابع والخامس الميلاديين .

لم يكن اضطهاد دقلديتوس حادثا عارضا أصاب المسيحية لفترة قصيرة ثم انتهى ، فقد يمكن مناقشة هذا الحدث في اتجاهات عديدة سياسية واجتماعية ودينية ، ولكن بهمنا هنا تحديد دور المسيحية كعقيدة آنذاك في حدوث الحدث بالفعل . فيمكن اعتبار أن رفض المسيحيين (على سبيل المثال) أداء الخدمة العسكرية محققين أقوال بعض اللاهوتيين أمثال ( ترتليانوس وأوريجينيس ) ، وقد جعل هناك شك دائم في ولائهم للإمبراطور ، وبخاصة في ظل حركات الانقلاب المستمر وكذلك الغزو الجرمني للولايات الغربية .

( كيلسوس ) Celsus الفيلسوف اليوناني يقول في وصفه لعدم مشاركة المسيحيين في الخدمة الوطنية ، " بأنهم طفيليون لأنهم يرفضون أن يقدموا للحكام الذين يقومون سنون

الإمبراطورية ويدافعون عن سلامتها، ليس فقط التكريم الذي يستحقونه بل الخدمة الواجبة أيضاً، ولو كان الناس سلخوا سلوك المسيحيين لانهارت الإمبراطورية أمام الذين لا يحكمهم القانون".  
تلك الرؤية الوثنية عن عدم المشاركة المسيحية في القرن الثالث الميلادي، قبلها رد فعل مسيحي واقعي يحدد وجهة النظر المسيحية ولا سيما في مصر، فأوريجينيس يرد على بليسوس بقوله:

"بينما يذهب الناس الآخرون إلى الحرب فإننا نحن النادرين فيها، لأننا ككهنة وكعبيد نهتفظ أبدينا نظيفة، ونصلي لله من أجل الهدف النبيل والملك الشرعي، وأننا بصلاتنا نكون جيش التقوى الذي يقدم خدمة للإمبراطور أشرف من كل ما يقدمه له جنوده الآخرون".  
مفهوم (أوريجينيس) يجعل المسيحيين فئة لا يمكن الوثوق فيها أو الاعتماد عليها حسب وجهة النظرة السياسية عند (دقلديانوس)، وبالتالي يخرجون عن احتياجات الإمبراطورية آنذاك، ويمكن لهم أيضاً أن يسببوا الكثير من المتاعب التي تهدد أمن الإمبراطورية في تلك المرحلة الحرجة.

كذلك شارك المسيحيون بفكرهم الديني في تكوين نزعة شخصية عند الأباطرة خاصة بصفة الإلهية، فعلى الرغم من شيوع هذا السلوك منذ القدم، إلا أن مناقشته بصورة كبيرة ونفله في الديانة المسيحية في تلك الفترة حول شخص المسيح، جعل الأمر أكثر قبولا عند بعض الأباطرة العسكريين الذين تربطهم بجنودهم صفة (الكاهن السماوي أو الرسول لساوي) Themistius فتكونت لديهم رغبة في ربط قوتهم العسكرية برباط ديني وروحي يولب متغيرات العصر من الناحية الدينية.

أن ظهور المسيحية وبروز مشكلة لاهوت وناسوت المسيح من العوامل التي تثبت تلك ظاهرة في أذهان الأباطرة، فضلاً عن ظهور أشخاص عاديين مثل الأساقفة من المعلمين لديهم من السلطة ما يجعلهم دائماً في وضع مقارنة مع سلطة الأباطرة، ولا سيما سلطة الأب أو ما يعرف بأباء الكنيسة. كما أن بعض الأباطرة كان يتبين أمامه شخص المسيح، فتتحول نظرية هنا إلى رؤية شخصية للمقارنة العلانية بين المسيح والإمبراطور الذي يرغب في مكانة سمو فوق مكانة الرعية وأساقفة الكنائس.

التطور الظاهر لتلك الصفة أو السلوك الإمبراطوري يمكن رصده عند الأباطرة سيفيروس وأوريليوس ثم دقلديانوس ، (الأخير) اتخذ صفة (المولود من الإله) التي اختصرت إلى (جوفوس) Joveus (ابن جوبتر) سيد العالم ، بل وأحاط نفسه بهالة من العظمة ، وأصبح على أولئك الذين يريون مقابلة أن يسجدوا إليه ، وأن يقوموا بعبادته وتقديم القرابين ومعاملته بالصفة الإلهية ، ويمكن اعتبار أن تلك الصفة تقترب من مفهوم (مثل الإله) في الأرض ، وهي رؤية شاعت فكرياً وفلسفياً في تلك الفترة بسبب المناقشات المسيحية والفرق الدينية القائمة عليها. هكذا أنت وظيفة (مثل الإله) دورها الهام في تحديد شخصية (دقلديانوس) وكان من الطبيعي أن تصطدم مباشرة مع المسيحية وفكر القائلين عليها ، وهي أمور حددت طبيعة النظرة السياسية للتعامل مع المسيحية في عهد دقلديانوس.

تتجلى كل هذه الأساليب وتتصهر معاً في تقييم (دقلديانوس) لحادث انقلاب عسكري شهير حدث في مصر خلال الفترة ما بين عامي (٢٩٧/٢٩٨ م) . تحت قيادة (لوكيوس) Lucius الشهير بـ (أخيلوس) Achilleus . التقييم السياسي قد يذهب إلى ضعف الإدارة المركزية في العاصمة الجديدة ، وهو الذي سمح لفئات الفرقة العسكرية في مصر القيام بانقلاب عسكري ضد الحكومة الرومانية . هذا هو الخطر الذي كان يخشاه (دقلديانوس) منذ أن تولى الحكم. ولكن حادث الانقلاب اختلط بصورة غريبة مع مقدار انتشار وتعدد الفرق المسيحية في مصر، بل أنه يحتمل أن تكون الاشتباكات المسيحية على أرض مصر عاملاً في قيام هذا الانقلاب . تلك الرؤية لا يمكن الوقوف فيها على أرض ثابتة لغياب المصادر، ولكن استمرار الموقف الاستبدادي من جانب السلطة الرومانية للقضاء على الانقلاب منذ عام (٢٩٨ م) حتى نهاية الاضطهاد الروماني للمسيحية عام (٣١١ م) دون توقف ، أمر يفترض صحة الاحتمال السابق ، حتى أن بعض المؤرخين مثل (يوسابيوس) ، اختلط عليه الأمر في وصف حالة القضاء على التمرد والانقلاب بحالة اضطهاد المسيحيين في فصل كامل عن شهداء طيبة ، دون الإشارة إلى حادث الانقلاب.

مما لا شك فيه أن حادث الانقلاب المصري بقيادة قائد روماني ، قد ساهم بصورة كبيرة في استكمال دوافع دقلديانوس باضطهاد رسمي عام ٣٠٣ م عقب إخماد الثورة التي ظلت مشتعلة أكثر من ثلاث سنوات . ففي السنة التاسعة عشرة من حكم دقلديانوس عام ٣٠٣ م

حدث الاضطهاد الذي نكتبه وصفاً له من يوسابيوس قد يبدو مبالغ فيه ولكنه المصدر الوحيد لدينا لهذا الاضطهاد الذي حدث في الإسكندرية يقول:

«بعض ألقوا في النيران بعد كشط أجسامهم وجلدهم جلدات قاسية، وأنواع عديدة من التعذيب بطريقة تشعير لها الأبدان، حتى مجرد سماعها، فالبعض أغرقوا في البحر، والبعض قنموا ردوسهم بشجاعة لمن قطعوها، والبعض ماتوا تحت أيدي مذبذبيهم، وآخرون هلكوا جوعاً، وآخرون صلبوا منكسي الرؤوس أحياء حتى يموتوا جوعاً»  
استمر (وقلايتوس) يمارس مع أعوانه أعمال التعذيب للمسيحيين بهدف تأمين

الإمبراطورية، ولكن ربما لم يتصور (وقلايتوس) بشاعة الاضطهاد بتلك الصورة، كما نبهت أن بدأ الاضطهاد يصل إلى ذروته وصار يعم أرجاء الإمبراطورية، حتى أترك الفضل في نظريته السياسية متنازلاً عن الحكم في عام ٣٠٥ م، واعتزل الحياة السياسية، وترك أمور الدولة في أيدي معاونيه من الأباطرة مكسيميانوس وجاليريوس بصورة أعنف مما سبق. فقد امنعت لغوات الرومانية القتل والتعذيب في المسيحيين، ويحتمل أن هناك موجبات من المقاومة ثورية قد حدثت في مصر كرد فعل طبيعي للاضطهاد، مما زاد الأمر سوءاً فيها، فكما زادت حركة المقاومة قوة وبأساً كان رد فعل الرومان أعنف وأبشع، وقصة القبض على (الأسقف بطرس) في الإسكندرية، ثم قتله في ظروف غامضة بعد أن فتكوا بالأهالي الذين حاولوا إخفائه، دليلاً على ما كان يحدث في الإسكندرية والمدن المصرية من اضطهاد سياسي تجاوز فترة الأربعة عشر عاماً مستمرة.

مما لا شك فيه، أنه مهما تعددت الأسباب التي دفعت الحكومة الرومانية في التصدي للحركة الدينية الجديدة، فإن النظرة السياسية للرومان تجاه الولايات الشرقية بصفة خاصة والأقاليم الكبرى فيها مثل مصر، كان هو المحور الأساسي في تحديد العلاقة بينهما، والتي يمكن أن نوجزها في خوف الرومان من الطموحات المسيحية الجديدة الكامنة في إبطار دين جديد يوحد بين أتباعه. وهو ما يمكنه أن يؤثر على نمو الروح الوطنية، الأمر الذي يؤدي بدوره إلى فقدان الولاية وحدوث الاستقلال، ولا يمكن نفي ذلك لأنه تحقق بالفعل ثلاث مرات خلال النصف الثاني من القرن الثالث. (ثورة ايميليانوس) ٢٥٧-٢٥٨ م Aemilianus لقي مصر آنذاك، و(ثورة فيرموس) التاجر السكندري بعد احتلال زنوبيا عام ٢٦٤ م،

والثورة الثالثة ( لأخيلوس ) عام ٢٩٨/٢٩٧ م . الأمر الذي جعل عملية تأمين البلاد وإزالة خطر الوحدة تحت أي مفهوم ديني أو سياسي أمراً مقدساً ومرغوباً لدى الأباطرة ذوات الميول العسكرية الصارمة .

على الجانب الآخر فإن تلك النظرية السياسية القاسية آنذاك ، جعلت هناك ضرورة للتحول والتغير في مقدرات العقيدة الجديدة ، وأصبح البحث عن قوة وسلطة ورؤية سياسية تدعم الوجود الديني لهم وتخدم بقائهم واستقرارهم ، أمراً ضرورياً آنذاك ، ولكن كيف تتحقق السلطة القوية للمسيحية والكنيسة بصفة خاصة دون أن يكون هناك قاعدة عقائدية مستقرة وموحدة وغير قابلة للتغيير، تلك هي المشكلة الرئيسية التي أحدثها اضطهاد (دقلديانوس) وسوف تساهم فيها أيضاً بصورة كبيرة النظرة السياسية التي سوف يضع قواعدها الجديدة الإمبراطور ( قسطنطين الأول ) من خلال اعترافه بالمسيحية وسياسته المعتزلة في حسم الأمور الدينية من منظور أمني سياسي للإمبراطورية فقط.

استفاد المسيحيين في مصر من سماحة الإمبراطور (جاليوريوس) الذي أصدر مرسوماً عام ٣١١ م . يوقف الاضطهاد ، إلا أن الوقف الحقيقي للاضطهاد وزوال تلك المرحلة بكل مساوئها، ترجع بلا شك إلى (مرسوم ميلان) عام ٣١٣ م الذي أصدره الإمبراطور (قسطنطين) بعد أن تولى السلطة بفترة وجيزة . ويعيداً عن كافة الأسباب المختلفة والتعليقات التي أبرزها المؤرخون وعلماء التاريخ المسيحي حول هذا التسامح مع المسيحيين ، فإن ما يهمنا هنا هو تقييم النظرة السياسية في التعامل مع العقيدة في ثوبها الجديد بعد الاعتراف بها.

أرسى الإمبراطور قسطنطين مبدأ جديداً في العلاقة بين الدولة والكنيسة من ناحية، وبين الدولة والرعية من ناحية أخرى، وصار هذا المبدأ مقياساً حقيقياً للعلاقات السياسية والاجتماعية طول العصر البيزنطي وربما حتى الفتح العربي . تلك العلاقة تقوم على أساس الاستقرار والهدوء في ممارسة كافة الحقوق والواجبات داخل الإمبراطورية ، حيث ارتبط الفكر السياسي مع الفكر الديني عند (قسطنطين) ، وأصبح الهدف الرسمي هو استقرار الأمن في الإمبراطورية مع اختلاف القرارات ومدى تأثيرها وموقفها الديني والمذهبي.

إن أهم ما كان يشغل بال دقلديانوس ومن بعده قسطنطين في تلك المرحلة الحرجة من تاريخ الإمبراطورية ، هو تحقيق الوحدة السياسية للإمبراطورية ، والتي حاول معظم الأباطرة

منذ بداية الإمبراطورية الوصول إليها في ظل العقبات المتعددة والتوترات السياسية واللغات المختلفة والعقائد والمذاهب الدينية المنتشرة في ربوع الإمبراطورية ، فضلاً عن الاختلاف الواضح في العادات والتقاليد والإرث الحضاري لمناطق عديدة .

تلك الأوضاع مثلت لديهم عوائق طبيعية حاولوا التغلب عليها أما بالأفكار السياسية أو العسكرية أو الدينية كعبادة الإمبراطور مثلاً . من هنا افتتح قسطنطين إلى حد ما بتلك العقبة وعمل على أزالتها بالاعتراف بالمسيحية والمسيحيين شريطة أن يعملوا على استقرار الأمن والسلام والمشاركة الاجتماعية وتنمية موارد الدولة على كافة المستويات من أجل إنقاذها .  
ننقل من الطبيعي أن تقلق تلك المنازعات الدينية التي تبدأ محلية ثم ما تلبث أن تنتقل بصورة خطيرة لتصيب ربوع الإمبراطورية وبصفة خاصة الجزء الشرقي منها والقريب من العاصمة الجديدة (بيزنطة) بالتوتر والتهديد الأمني مثلما حدث من جراء الصراع الاريوسي تبقي . لذلك بدأ قسطنطين في إرساء مبدئه الجديد في التدخل لحل منازعات دينية بهدف سبلي يحت في المقام الأول.

من هذا المنطق يمكن القول أن مرسوم ميلان لم يكن خيراً كل الخير على المسيحيين، لأنه أدى إلى حدوث مزيد من الاضطرابات في صفوف المسيحيين أنفسهم ، فضلاً عن خضوعهم وخضوع أفكارهم الدينية للهيمنة السياسية المستترة . والتي سعى إليها بعضهم (من المسيحيين) في سبيل الحصول على السلطة السياسية الدينية معاً.



## ثانياً: الميلتيون ومسيحية ما بعد الاضطهاد

تعتبر فترة تولي البطريك (بطرس) أسقفية الإسكندرية (٢٩٣-٣١١م) من أخطر وأهم الفترات التي مرت بالمصريين في العهد المسيحي، وذلك لأنها المرحلة الانتقالية الهامة في تاريخ مصر المسيحية والذي غاصر فيها المصريون الاضطهاد المزمّن من قبل الأنباطرة دقلديانوس ومكسيمينوس وجاليريوس كما أنها الفترة التي تزامنت مع تسجيل (يوسابيوس) لأحداثها من خلال مشاهدة فعلية . إلا أن التناقض يبدو واضحاً في سرد يوسابيوس لتلك الأحداث ، حيث أنه أهتم فقط بأمر الاضطهاد الروماني بينما ترك الاضطهاد الداخلي في كيان المسيحية نفسها ، حتى أنه اغفل تماماً ظهور الميلتيين في مصر . وهي أن كانت ظاهره محلية، ألا أنها كانت واقعاً منتشرًا عبر الأقاليم المصرية الثلاثة حسب تقسيم يوسابيوس (الإسكندرية ومصر وطيبة) . هذا الإغفال من قبل يوسابيوس المعاصر للأحداث ، أحاط مشكلة ظهور الميلتيين في مصر بدائرة من الغموض القوي ، حتى أننا أصبحنا نجهل حقيقة ظهورها، وهل كانت تلك الحركة هرطقة دينية أم انقلاباً كنسياً ضد الكنيسة السكندرية ؟

بدراسة ما أشار إليه يوسابيوس عن أحداث تلك الفترة ( نهاية القرن الثالث و بداية القرن الرابع) ، نلاحظ أن معلوماتنا عن مسيحية مصر الوسطى والعليا تكاد تكون مجهولة في المصادر المسيحية ، وخاصة فيما يختص بتطور أمور العقيدة ، وهو الأمر ذاته الذي نجده في ظهور الميلتيين فجاء دون سابق إنذار عن ظهورهم ، بمعنى أننا نفتقد لحقيقة التطور العقائدي الذي أدى إلى ظهورهم لغياب المصادر الموثقة من جانب المؤرخين أو من جانب هذه الفئة نفسها.

في الحقيقة أن (يوسابيوس) لم يورد أخباراً عن ميلتيوس في معرض حديثه عن اضطهاد دقلديانوس ، ولكن هناك أعمال تسبب للشهد بين ( فلياس ) Phileas ( فليورموس ) Philoromus . وهي تعد من الوثائق الهامة في تلك الفترة، حيث يخلق ناشرها (Lowlar):

الرسالتين لهما من الأهمية الكبرى في تحديد أمور العقيدة في مناطق بعيدة عن الإسكندرية، وأن هذه الأعمال كتبت بعد وفاة فلياس في مصر (٢)، إلا أنها مترجمة مع أواخر عصر

الاضطهاد.

تلك الأعمال تحكي ظروف حياة (فلياس) استعان بها (جيروم) Jerome (إوسابيوس)، إلا أن تلك الاستخدامات اقتضت فقط على سرد أحداث الاضطهاد دون الإشارة إلى معلومات أخرى تتعلق بمصير العقيدة والكنيسة آنذاك. من ضمن الأعمال خطبان، أول: نشره (إوسابيوس) في وصف الاضطهاد الحادث في مصر وظروف الشهداء، أما الثاني: فيعتبر من أهم الوثائق التي لم يتناولها (إوسابيوس) أو أي مؤرخ من مؤرخي القرن الخامس أمثال سقراط وسوزمن وثيودريت. والخطاب يتحدث عن علاقة (فلياس) وثلاثة من أتباعه (مجهولي الأسماء) وهم في السجن مع الأسقف (ميليتوس) أسقف مدينة ليكوبولس، وعذبة تدور حول قيام (فلياس) والأساقفة في مخاطبة (ميليتوس) من أجل أن يقوم بممارسة نشاط الأسقفية داخل كنائسهم، وهو يعتبر أول دليل مادي على بداية ظهور اتباع ميليتوس ضد الاضطهاد الرسمي ربما قبل أن يتولى (بطرس) أسقفية الإسكندرية في ٢٩٣ م.

قد تكون المصادر التاريخية قد أعطت الميليتون صفة الظهور، ولكنها أغفلت إلى أي مدى كانت خطورتهم وانتشار فكرهم، وهو الأمر الذي نجده واضحاً في المصادر التاريخية التي تحدثت عنهم. فنجد أن تلك المصادر تنحصر في إوسابيوس وإثناسيوس وإبيفانس، ولقد فشل (إوسابيوس) أن يبتعد عن المشكلة دون سبب مقصود، أما (إثناسيوس) فقد اتخذ موقفاً ضاداً لهذه الفنة الميليتية، وذلك لأنها اقترنت معه بظهور أريوس بينهم، ولكونهم فنة مدلية لكنيسة الإسكندرية، من هنا راح إثناسيوس يؤكد على خطورة هذه الفنة، "إن بليثوس قد أدبنا بواسطة بطرس في بعض الجرائم وخاصة التضحية للأوثان لكي يفرج عنه من السجن".

(Athan. Apol. Con. Arian. 59)

سقراط (مؤرخ القرن الخامس) نقل هذه المعلومة أيضاً عن إثناسيوس وأيدها (Socrat. H.E. 1.6)، على الرغم من عدم قبولها من ناحية المنطق أو المصدر، إلا أنها في نهاية توضح الميول العدائي الصارم كما سوف نتأكد من ذلك فيما بعد.

الذي يؤكد هذا الاتجاه رؤية (أنتاسيوس) المؤيدة لموقف البطرك (بطرس) ، وهو موقف كنيسة الإسكندرية المسيطرة ، أو التي ترغب دائماً في فرض سيطرتها على كنائس الأقاليم المصرية سياسياً قبل أن تكون دينياً بعد أن سادتتها الحكومة عقب اعتراف قسطنطين بالمسيحية.

على العموم، فإن المصدر الثالث عند (إبيفانوس) قد حسن من الصورة القاتمة إلى حد ما، وإن كانت معلوماته قليلة، ألا إنها جاءت مؤثرة، يقول:

"إن اشتعال الجدل في مصر كان من أجل الزعامة، ومن هنا أنتج معظم الأساقفة والرهبان إلى جانب ميليتوس أكثر من بطرس".

(Epiphanius, Panarion, 2.68.3)

مطومة (إبيفانوس) هنا وإن كانت قصيرة ، ألا أنها تحدد لنا حجم تلك الفنة الميليتية في مصر، كما توضح حقيقة أمر الانشقاق بين المسيحيين في مصر آنذاك، كما أن معلوماته وخطاب (فيلياس) يؤكدان على وجود (ميليتوس) وأتباعا وأن لهم نشاطاً أسقفياً كبيراً ومنتشراً في كنائس عديدة ، تلك الحقيقة وضحت موقف (أنتاسيوس) العدائي لميليتوس وأتباعه بعد ذلك.

هناك خطابان (غير موثقان) أي أننا عثرنا عليها بالترجمة اللاتينية (ولأن هناك اعتبارات تجعلنا نشك في أمارة القائمين على هذه الترجمة في فترة الصراع الأريوسي النيقسي) فالخطابان من القرن الخامس ، وهما يوضحان الموقف المضاد من ظهور الميليتيين ، وهما في حقيقة الأمر يؤكدان على الانتشار والتواجد لهذه الفنة في مصر . الخطابان من داخل السجن، الأول: من أربعة أساقفة يعترضون على أعمال ونشاط (ميليتوس) ، والثاني: من (بطرس) إلى كنيسة الإسكندرية يوضح لهم الأمر داخل السجن ، أو كما علق (بل) أنه كان يباشر أمر الكنيسة من داخل السجن . تلك الرسائل فقدت أهميتها لأنها مكتوبة باللاتينية من القرن الخامس ، وليس لدينا دليل على وجود أصول يونانية لها . إلا أنها حتى الآن إحدى مصادر تلك الفترة .

من خلال خطاب (بطرس) لكنيسة الإسكندرية ، نجدة بنقل رد فعل غاضب ضد

(ميليتوس):

"الذي كان يذهب متطعناً للأساقفة المسحوقين ، ويلتقي بهم ويحدثهم في أمر هرطقته "

نحن لا ندرى هل كان (ميليتوس) هرطقة بالمعنى المفهوم أي هرطقة لاهوتية ، أم مصطلح لهرطقة أصبح وصفاً لكل الخارجين عن سلطة الكنيسة ، ويبدو أن (ميليتوس) كان لديه فكر بنحبي جديد رافض لسيطرة كنيسة الإسكندرية ، إلا أن ( بطرس ) يعود ويؤكد ،  
 " إلا أنه كان يفضل في إقناع هؤلاء الأساقفة "

على الرغم من أهمية رد الفعل هذا من جانب ممثل كنيسة الإسكندرية ، إلا أن الشك في صحة هذا الخطاب جعل بعض العلماء يؤكدون أنه كتب في فترة لاحقة من تلك الأحداث حتى دعم به كنيسة الإسكندرية موقفها العدائي ضد الأريوسيين والميليتيين ، وذلك في الطعن في جنود المشكلة ، ربما كانت هذه الحركة في عهد البطريرك أنطاسيوس .

المعروف عن المشكلة الميليتية في مصر من خلال الرؤية العامة عند العديد من العلماء ، أنها ظاهرة محلية حدثت أثناء وبعد اضطهاد دقلديانوس . وتروي المصادر مع التحفظ الشديد حولها) أن كلاً من ( بطرس وميليتوس ) كتبا في السجن في الإسكندرية في فترة القبض على رؤساء الكنائس ، وحاول الاثنان معاً جذب عدد كبير من الأساقفة نسجونين ، واثارت فكرة عودة المذبذبين الذين رضخوا للوثنية هرباً من الموت ، وقد فضل (بطرس) الطرق اللينة مع هؤلاء الذين اضطروا للتضحية للآلهة الوثنية ، إلا أن ميليتوس فضل رفضهم من أجل تنقية المسيحية من هؤلاء الضعاف ، وكانت طرقه أشد عنفاً معهم ، وهو الأمر الذي أدى إلى اشتعال الجدل بين الاثنين .

ليس هناك شك حول صحة هذه الأسباب وتلك القصة ، وإن كانت غير مؤكدة من منبر معاصر لتلك الأحداث ، تلك القصة إن كانت صحيحة حسب ما أكد العديد من العلماء ، إلا أنها كانت ضمن العديد من الأسباب الأخرى التي أدت إلى ظهور فئة قوية مثل الميليتيين في مصر فرضت نفسها لمدة قرنين على النظام الكنسي ، وسوف نستعرض تلك الأسباب أثناء حديثنا عن تلك الفئة.

حاول العلماء الغربيون أن يستقلوا تماماً بأحداث الصراع بين (بطرس وميليتوس) عن الصراعات العقائدية ، بل عملوا على فصلها عن تطور العقيدة المسيحية في مصر . حتى أن هناك انطباع عام لدى العلماء أن مشكلة الميليتيين التي بدأت عام ٣٠٥ م ، كانت فوق أي انكلاف عقائدي ، ولكنها فقط ارتبطت بمدى استجابة المسيحيين في الدخول كائنصار لأحد

الفريقين ، أو كونها حركة من أجل توحيد كنائس مصر في إطار سيطرة إدارية وسياسية . وليس للإبطر اللاهوتي أي دخل فيها .  
المصادر حددت عام ٣٠٥ م ، بداية المشكلة الميليتية في مصر ، في الفترة ما بين (٣٠٥-٣٠٦ م) ، ورحل (ميليتوس) من أليكوبولس (أسبوط) إلى الإسكندرية بعد عمله بحادث القبض على بطرس ، وأنه بدأ يتصل بعدد كبير من الكهنة ، ولكنه تم القبض عليه وعوقب أتباعه داخل السجن . وهناك التقى مع بطرس ، ثم أفرج عنه ( ولا ندري المدة التي قضاها في السجن ولكنها لا بد أن تكون قبل مرسوم جاليريوس عام ٣١١ م ) ، وذلك لأن (ميليتوس) كان في فلسطين وقت ظهور مرسوم جاليريوس عام ٣١١ م ، ولكن بعد القضاء على (بطرس) بقطع رأسه خلال أحداث عنف وقعت عام ٣١١ م . بدأ ميليتوس في نشر أعماله ونشاطه في الإسكندرية وأصبح حراً بإقامة (كنيسة الشهداء) له وأعوانه في (مربوط) ليكون بالقرب من كنيسة الإسكندرية . معلوماتنا عن تلك الكنيسة وبداية انتشارها لا تزال مجهولة تماماً ، ولكن الحديث عنها يأتي خلال صراع الميليتيين مع أنطاسيوس ، وقصة مذبحة أنطاسيوس وأتباعه هذه الكنيسة وقتل أحد أتباع الميليتيين . على العموم فإن أمر الوجود الميليتي في الإسكندرية أصبح واقعياً ويؤكد ذلك قول إبيفانس:

” أنه عقب وفاة بطرس ، كان على جماعة الميليتيين الانفصال عن الكنيسة السكندرية ، وحملوا أسماء جديدة كل حسب كنيسته ، وأصبح هناك فريقان ، أتباع بطرس الذين اتبعوا الكنيسة السكندرية لأنهم اختاروا الكنائس الأقدم ، وأتباع ميليتوس الذين اتبعوا كنيسة الشهداء ” .  
(Epiph. Op.cit.2.28.3.)

السؤال الذي يفرض نفسه هنا ، هل بعد موت بطرس بدأ العداء بين الفريقين كما لمح لذلك إبيفانس ، أم أنه اتخذ طرقاً أخرى طويلة المدى حتى اشتعل مع اشتعال فكر (أريوس) الديني ؟ الإجابة عن هذا التساؤل تتركز في أمور كثيرة يصعب تقييمها وتأكيداًها بخصوص الأحداث والتواريخ ، كذلك حول تقييم هذه الفترة ما بين أعوام (٣٠٦-٣١٣ م) . هناك علاقة لم تتضح حتى الآن وهي طبيعة العلاقة بين أريوس وميليتوس فهي علاقة لم تحسمها المعلومات التاريخية . من هنا جاءت مجموعة من (الافتراضات) حول بداية هذا الصراع . ( بل ) يفترض

إن الأمور كانت طبيعية بين الفريقين حتى زمن البطريرك الإسكندر الذي تولى عام ٣١٢ م، وبه لم يكن هناك أي تصادم عدائي، إلى أن أظهر أريوس فكر ديني جديد،  
اعتد (إن) هنا على رأي (إبيفانيوس) الذي أقر، "أن ميليتيوس انتهز فرصة وجوده في  
الإسكندرية أشار إلى طبيعة هرطقة أريوس بطريقة عدائية وكذلك موقف الإسكندر المتسامح مع  
زمن

(Epiphanius.Op.cit.2.69.3-4)

إلا أن طبيعة العلاقة بين أريوس وميليتيوس لم تتضح حتى الآن، فالمصادر الكنسية  
عموماً أغفلت تماماً هذه العلاقة فيما عدا (سوزمن) الوحيد الذي أشار إليها من القرن الخامس  
يقول: "أن أريوس كان متشدداً منذ البداية بخصوص رأيه حول العقيدة، وإن ارتباطاته مع  
ميليوس كان من باب القيام بتغييرات جذرية في الكنيسة".

(Soz. H.E.I.15)

(سوزمن) هنا يحدد لنا فترة هذا الارتباط وزمنه، إلا أنه في موقع آخر يحدثنا على أنه كان  
على عهد البطريرك بطرس:

إن الوفاق بين أريوس وميليتيوس استمر فقط بينهما زمن بطرس، الذي يحاول فصل أريوس عن  
ميليوس بإعداد الأول كشماس ضمن أعضاء كنيسة الإسكندرية.

(Soz.1.15.)

ويبدو أن (بطرس) قبل موته استطاع أن يجذب (أريوس) من (ميليوس)، ذلك لأن  
(سوزمن) أقر بعد ذلك: " ولكن عندما أعلن بطرس رفضه للميليتيين وتحريمهم، دافع أريوس  
عنهم دفاعاً جعل بطرس يغير موقفه منه ويطرده من الكنيسة".

(Soz.1.15.)

ويبدو أن (أريوس) كان يمثل مشكلة كبرى لسلطة الكنيسة لأنه منهم حتى زمن  
بطرس، وبعد استشهاده (بطرس) يقول (سوزمن): " ولقد حاول أريوس أن يحصل على عفو  
من (أخيلاس) خليفة (بطرس) بعد استشهاده، ونجح في ذلك، حتى أن أخيلاس أعاد بالفعل  
لأريوس ولكن في منصب قسيس وليس في منصب شماساً"

(Soz.1.15.)

من هنا نجد أن (أريوس وميليتوس) كتبا على وفاق إلى حد ما زمن بطرس واخيلس الذي عمل على تصفية أجواء الخلاف بين أريوس والكنيسة وجمع الشمل مرة أخرى، فتم تعيين (أريوس) في الخدمة الكنسية . ويبدو أن الكنيسة آنذاك أرادت أن تمتص قدرة أريوس العلمية والدينية الفاتقة وعدم تركه حتى لا يكون جبهة مضادة تذكرهم بما حدث مع اوريجينيس من قبل . (سقراط) حاول أن يلمح إلى أن خطوة اخيلس الودية مع أريوس جاءت على حساب انفصاله عن ميليتوس الذي هاجم هذه الخطوة . نفس الموقف نجده غامضاً في الفترة المبكرة من تولي (الكسندر) أسقفية الإسكندرية عام ٣١٣ م ، حيث اتفق كل من (ابيفاتس) و(سوزمن) . على أن (الكسندر) كان على علاقة طيبة بأريوس ، ولكنهما أجمعوا على أن الكسندر قد تحول عن موقفه تجاه أريوس بناءً على تقارير وانتقادات وصلته عن الآثار الجديدة التي يدرسها أريوس . هذا لا ينفي مطلقاً ما ذهب إليه سوزمن في أن "الكسندر قد وضع أريوس في مرتبة عالية بالنسبة لعملة الغزير ومقدرته الدينية الفاتقة"

(Soz.1.15.)

هذا التناقض الغريب والواضح في سرد الأحداث في هذه الفترة في المصادر المسيحية، جعل بعض العلماء يفترضون تخيلاً لترتيب الأحداث ، ( Kelly ) يفترض رؤية جديدة في طبيعة علاقة الكسندر وأريوس وميليتوس . وهو يسأل لماذا قبل أو حاول الكسندر أن يقبل ويمدح فكر أريوس ثم ما لبث أن قضى عليه قبل أو أثناء مجمع نيقية ؟ فمن المعروف أن المنهل الذي بني عليه أريوس وميليتوس والكسندر فكرهم اللاهوتي ( ومن بعدهم أنثاسيوس ) كان منبعه الأصلي فكر (اوريجينيس) . إلا أن الكنيسة السكندرية قد اتخذت موقفاً معادياً ليس مع كل آراء ( اوريجينيس ) ولكنها ضد رأي واحد ، أنه يستهين بقدرة المسيح ووضعه في جزئية بشرية. هذا هو الرفض الكبير ضد اوريجينيس . أريوس اتخذ هذا الرأي مبدأ عاماً لفكره، واتخذ من ميليتوس قوة وسلطة كنيسة تدعمه، يقول : Kelly :

" إن الكسندر ربما انتفع للقضاء على أريوس وذلك لتشابه آرائهما الفلسفية، ولكن لمقدرة أريوس الفاتقة على الإقناع وهو الأمر الذي يمكنه من الزعامة في أقرب فرصة، ومن هنا كانت هناك ضرورة لاتفاق ميليتوس وأريوس مع "رهبان الأوريجينيين " الذين أصبحوا السدور الواقعي

تسبحية المثالية التي رغبها (ميليتوس) وحافظ عليها وساهم ذلك في إثباتات وجهة نظر أريوس المعادية لسلطة الكنيسة

هكذا ومن خلال ما سبق يمكن أن نحدد الفترة التي ربما انفصل فيها أريوس عن الميثلبيين كانت قبل مجمع نيقية أو ربما خلاله ، أو ربما لم ينفصلوا أبداً ، نحن نفتقر مصادر التاريخية المؤكدة لتحديد ذلك . ولكن الترجيح هنا على عدم الانفصال ، أن مجمع نيقية لم يتعرض للميثلبيين تماماً ، بينما كانت الإداة لأريوس وعقيدته ، وعدم تحريم الميثلبية معرفة محلية وليست حركة لاهوتية .

أن حدود بداية هذا الصراع لم تحسم تماماً قبل انعقاد مجمع الإسكندرية المحلي الذي دعا إليه الأسقف الكسندر من أجل تحريم أريوس ، وهنا يمكن تحديد بداية الصراع من عام ٣٢١ م . وأن كان هذا التحديد غامض إلى حد ما ، ولكنني أرجح أنه لم يكن هناك أريوسيين بل ملى المفهوم ، بل كانت هناك جبهة مضادة لكنيسة الإسكندرية فقط ، وأصروا على انضمام والاتحاد معاً بعد مجمع نيقية الذي أعطى لكنيسة الإسكندرية السلاح القوي للقضاء عليهم ، ومن ثمة كانت ضرورة الاتحاد أمراً واجباً ، يؤكد هذا الترجيح . قول ( ثيودوريت ):

ان ميليتوس قد هز أرجاء الكنيسة في مصر بعد أن تمرد على سلطة أسقف الإسكندرية ، وهو نرد ليس هراطقياً بالشكل الكامل ، ولكنه كان رافضاً لعادات الكنيسة وسيطرتها

(Theod.H.E.1.8)

أن أهمية موضوع النزاع بين الميثلبيين وأسقفية الإسكندرية ، تؤكد أن هناك موبات قد واجهت أسقف الإسكندرية من أجل تحقيق الوحدة الكنسية ، وأنه طوال القرن الثالث لم يكن مسموحاً بهذه الوحدة الإكليريكية أو السيطرة بواسطة أسقف الإسكندرية . وقد افترض (شادويك) هنا ، أن نزاع الميثلبيين ( وإن كان قد استمر طويلاً ) ، إلا أنه لم يكن ضخماً بالقدر الذي يتوالم مع هدفهم الكامل بالسيطرة على الكنيسة ، على الرغم من افتراض (شادويك) قد يكون مقنع إلى حد ما في ضوء غموض الوثائق والمصادر ، إلا أن الظروف والملابسات التي حثت فور ظهور الميثلبيين - من اعتراف قسطنطين بالمسيحية ، انعقاد مجمع نيقية وإقراره - وفقت ضدهم وضد طموحاتهم ، بينما أعطت قوة كبير لكنيسة الإسكندرية كانت في حلبة إليها ، وأضعفت الميثلبية التي أصبحت تقف أمام قوة عظمى لها سند حكومي سلطوي .



هذا لا يعني أن الميليتية (ظاهرة قومية) ضد نظام الكنيسة في مصر فحسب ، أو هي أشبه بتمرد شعبي ضد نظام الحكم والسيطرة الدينية . ولكنها في رأي تجمع بين كل هذا وذاك ، وهي نتيجة حتمية لعشوائية دخول المسيحية في مصر ( كما سبق وأوضحنا في الفصلين السابقين ) فنتيجة الوضع الراهن في القرنين الثاني والثالث ، أن يحدث هذا الانقسام في الفكر الديني نظرياً وتطبيقياً ، وهذا الأمر لا ينبغي تماماً ما حاول به العديد من العلماء الإقلال من حجم وشعبية الميليتيين في مصر ، وأن التحيز الواضح في طمس أي معلومات عنهم بعد ذلك وبصفة خاصة خلال القرون الخمس التالية ، فهو جريمة في حق تاريخ المسيحية في مصر ، وهذا لا ينبغي أن هناك آراء محايدة من قبل العلماء ، وأن كانت قليلة جداً ولكنها حاسمة في إثبات وجود تلك الفئة المنشقة في مصر . (فرند) يؤكد:

" أن شعبية وقوة الميليتيين كانت واضحة ، وانهم قادرين على تهديد الأسقف إذا فشل في مواجهة أربوس ، وانهم كانوا يتعاملون مع الجماهير المصرية بشكل جيد ليس في الإسكندرية بل على مستوى جماهير الأقاليم المصرية ، لأنهم اعتمدوا فقط على الطبقات المتواضعة والمتوسطة مما جعل لهم شعبية كبيرة " .

هذا بالإضافة إلى ما ذهب إليه ( ليتزمان ) ، " في ارتباط الرهبان بالميليتيين كانت تعني لهم أمران ، الأول: موقفها العدائي القديم من الكنيسة المكندية ، وهو موقف قومي منذ عهد اوريجينيس ، والثاني: رغبتا في المحافظة على الكيان الديني للمسيحية والذي أقره (اوريجينيس)

أيضاً في الجانب التطبيقي لنظريته " . في حين يذهب ( Girggs ) إلى رأي متزن :  
 " أن هذه الحركة لم تستد لمزيد من الدعم في مناطق مصر العليا ، فقد فشل ميليتوس في توحيد كنائس مصر العليا ، حتى أنه في عام ٣٢٥ م كان للميليتيين أسقف واحد في كل مدينتين أو ثلاث في مصر الوسطى والعليا ، مقارنة بواحد في كل مدينة أو سبعة مدن في الدلتا ، ولكنها كانت تستمد وجودها القوي من الأديرة الصحراوية " .

## ثالثاً: الميليتيون بعد مجمع نيقية

لم تنته مشكلة الميليتيين بعد مجمع نيقية ، بل يمكن القول أنها تفلجرت عقب هذا المجمع ، وأصبح الصراع وشيكاً بين الطرفين ، ( بل ) يفترض أن (ميليتيوس) رفض قرار المجمع بداية (أريوس) لأنه يعني سيطرة كنيسة الإسكندرية على أمور الديانة في مصر . مما سبب له الحرج بفقد سلطته ، ولكن (سوزمن) يشير أنه بعد عودة (الكسندر) إلى الإسكندرية من نبلية ، قدم له (ميليتيوس) قائمة بأسماء الأساقفة والكنائس الميليتية حسب الأمر الذي أقره المجمع بسلطة الكنائس الكبرى . ( Soz.11.21 ) ويبدو (لو صح حديث سوزمن) أن (ميليتيوس) قد رضخ للأمر الواقع وأنه شبه مستسلم ، وهو أمر غير منطقي ، وذلك لأن (سوزمن) يعود في موقع آخر يقول:

« إن ميليتيوس كان آنذاك في سبيله لتجهيز خليفة له يدعى (يوحنا) الذي بدأ في إعداد الأساقفة لكنيسة الميليتيين في مصر " ( Soz.11.21 )

ويبدو أن الإعداد هنا برؤية جديدة لمزولة نشاطهم عقب أحداث مجمع نيقية . وعلى الرغم من هذا التناقض في آراء (سوزمن) ، وهو أمر يوضح صعوبة المصادر حتى لمؤرخي القرن الخامس الميلادي ، إلا أن رؤية (سوزمن) تؤكد أنه لم يكن هناك أي صراع عدائي قد تم بين الطرفين حتى تلك اللحظة التي سلم فيها (ميليتيوس) تقريره لأكسندر ، إلا أنه وجدت بعض الإشارات التي تؤكد على استعمال العنف من اتباع (أثناسيوس) ضد الميليتيين . الأمر الذي أدى إلى إرسال شكاي ميليتية للإمبراطور ضد اتباع أثناسيوس . ( Barnes ) يقر بأن أثناسيوس في عهد (الكسندر) كان صاحب إقرار العنف ضد الميليتيين لوقف خطورتهم . لكن هذه لمطومة وغيرها من المعلومات الخاصة بإقرار بداية الصراع لا تزال مجهولة تماماً . حيث لا تزال حتى الآن مشكلة إثبات التواريخ الخاصة بموت (ميليتيوس) وموت (الكسندر) وتولى (أثناسيوس) مكانه مسألة صعب تحديدها . فمن المفترض أن (ميليتيوس) توفي عقب مجمع نبلية مباشرة بعد لقائه (بالكسندر) حسب قول (سوزمن)، إلا أن تحديد تاريخ الوفاة مجهول

عند المؤرخين تماماً . أما الكسندر فقد اختلف حوله المؤرخين ، وإن كانوا قد استندوا إلى ما أشار إليه أنثاسيوس بقوله : " الكسندر توفى بعد مجمع نيقية بخمس شهور " وهو تحديد يكاد يكون مغلقاً فقط على أنثاسيوس ، ربما ليؤكد من خلاله أن (الكسندر) توفى في أبريل وتم تعفيه في يونية من نفس العام ، وهو أمر يدعم مركزه الديني والسياسي كاسقف مرغوب فيه في الإسكندرية . على العموم التحديد هنا لا يزال غامضاً مثل الكثير من الأحداث التي تمت في تلك الفترة القصيرة ما بين منتصف عام ٣٢٥م وحتى نهاية عام ٣٢٦م ، إلا أن (ابيلتس) يحسم هذا المشكلة في عرضه لها ، حيث أقر بأن العلاقة بين الكنيسة والميليتيين كانت سوية حتى وفاة (ميليتوس) . هنا فقط عاقب (الكسندر) الميليتيين . ولكن (ابيلتس) يستند هنا إلى اللهجة العدائية التي ذكر بها أنثاسيوس حادث تقديم ميليتوس القائمة بأسماء أتباعه لألكسندر .  
(Athan.op.cit. 59, 71-72; Epiph.op.cit.2; Soz.op.cit.11.22)

يبدو أن الانفجار الحقيقي الحادث بين اتباع كنيسة الإسكندرية والميليتيين قد جاء بعد موت الكسندر نفسه، وبصفة خاصة بعد أن (خدع) أنثاسيوس الجميع وعين بطريرك ، هنا بدأ الخلاف بين الفريقين . (سوزمن) ينقل لنا رؤيته عن هذا الحادث بقوله ،  
" أن الاجتماع الذي تلى موت الكسندر جاء بحضور ٥٤ من الأساقفة من طيبة ومصر والإسكندرية من أجل اختيار خليفة للأسقف ، وأنه كان هناك شبه اختيار من الكسندر تجاه أنثاسيوس " (Soz.11.17)

إلا أن (فيلوستورجي) يقول " بأن الأساقفة قد حلفوا اليمين من أجل اختيار أفضل رجل للمنصب ، ولكن سبعة منهم عكسوا القسم ، وإن هناك من ذهب بفردة إلى الكنيسة ديونسيوس وجهز أنثاسيوس سرّاً لأسقفية الإسكندرية " (Philostgius. H.E.11.11)

ولكننا نجد (سقراط وثيودريت) لم يعطوا تلك المسألة حقها كما ينبغي ، حيث مثلت لديهم إطاراً هامشياً ، أو رغبتهم في البعد عن التحيز لأحد الفريقين . عموماً (سوزمن) عاد يؤكد "أن هذا العداء غير الطبيعي قد سبب انفجار المشاكل في مصر ، وإن الأسقف الجديد (أنثاسيوس) قد واجهه وبارأته العداء ، وأنه في نظر الميليتيين والاريسيين لم يكن الأسقف المناسب " (Soz. 11.17)

ويمكن تحديد ذلك من قول اثناسيوس نفسه ، الذي أقر بمواجهة (الواشين) من الميليبيين والاريوسيين . حتى في خطابه الذي أرسله إلى قسطنطين عقب توليه المسؤولية أقر فيه بوجود هذه العداوة.

(Athan.op.cit.6)

من هنا نجد أن مجمع نيقية لم تكن نتائجه حلاً لنزاع لاهوتي ، بل كانت بداية لنزاع لاهوتي وعقائدي في الكنيسة المصرية ، ولعل أهمية هذا الموقف جعل الإمبراطور قسطنطين يجمع مرة ثانية بعد مجمع نيقية مع وفد مصر ، وطلب منهم التخلي عن المشاكل وإن ينسجموا معاً ولا يتفرقوا أو يقطعوا أوصال الكنيسة ، وعاملهم بتبجيل وكافهم بالجوائز والهدايا ، وربما جاء هذا الاجتماع الذي أشار إليه يوسابيوس (Euseb. V.C.III.23) بمثابة تحديد لخطورة مشكلة محلية ، ربما تؤثر على المستوى العالمي وتخرج عن نطاق الحدود المصرية ، إلا أن هذا الاجتماع لم يحدد أو يذكر فئة الميليبيين ، ولكن ( بل ) يفترض ذلك دون أي سند ، في حين يبق على أي مؤرخ من مؤرخي القرن الخامس الميلادي .

عموماً بات من الواضح أنه يتولى (اثناسيوس) أسقفية الإسكندرية ، أصبح هناك ندالة في فتح مجال للتفاهم مع الميليبيين . ومن هنا أصبحت السلطة الفعلية في أيدي (ثناسيوس) ، وأصبحت المهام الرئيسية التي أمامه هي إقصاء الأساقفة الميليبيين عن أنفسهم وتحديد إقامتهم ومنع اجتماعاتهم ، ويعلق (Barnes) هنا بقوله : " إن هذه الأفعال - وإن كانت غير موقفة إلا من خلال ما بين السطور - فإن ما أقدم عليه الميليبيين بارسال رسل إلى يوفنديه ليقيموا شكاوهم للإمبراطور حتى يسمح لهم بعقد الاجتماعات حتى لا تحدث أحداث عدا مع اتباع اثناسيوس ، ما هو إلا مبرر لصرامة تعامل اثناسيوس معهم عقب توليه الأسقفية .

ويقودنا هذا المبرر ووجود الأساقفة الميليبيين في نيقومنديه ، للحديث عن تضامن ميليبيون والاريوسيين ، ويبدو أن الموقف كان صعباً لعقد هذا التضامن حتى ولو كان مغفولاً من اتباع الفريقين ، والسبب انهما مضطهدين من قبل كنيسة الإسكندرية . ويذهب (ايفانسن) أن هذا التضامن ربما جاء أثناء تواجد الرسل الميليتية في نيقومينديا ، وأن الأسقف يوسابيوس (نورج) أسقف قيصرية قد لعب دوراً حاسماً لكونه تابعاً للاريوسيين ، ودعاهم لمعاهدة (مناصرة اريوس Epiph. Op. cit. 2.68) ، إلا أن (سوزمن) يفترض تحليلاً آخر ، فهو

يري، "أن الميليتيين قد رأوا أن الغالبية العظمى من الشعب يتبعون الكنيسة السكندرية، من هنا أصبحوا غيورين وأقاموا بينهم سلاماً، واتخذوا موقفاً رافضاً تجاه الكنيسة السكندرية، ولم يكن هناك أي اختلاف ينقض هذه المعاهدة، ومع مرور الأيام تلاتت تلك التثنية وأصبحوا حزباً واحداً، حتى أن الميليتيين في فترة متأخرة أصبحوا يسمون *أريوسيين*" (Soz. II. 21.)

ويبدو إن نقص المعلومات عند (سوزمن) نغمه جفته بفترض تحليلاً وليس تسجيلاً لوقائع مؤكدة. كذلك (إيفلتس) فتحيده جاء مفترضاً أيضاً وليس أكيداً، حتى أننا ربما إلى الآن نجهل أمر هذا التضامن وموعده وهل حدث بالفعل أم هو افتراء على هذه الفئة لتأكيد تشككها بلا هدف؟. يعلق (Girggs) هنا بقوله: "إن هدف أريوس كان واضحاً في هذا التحالف، وهو أن يكسب شعبية الميلتين، وهو الأمر الذي يجعله يسيطر على جانب كبير من مسيحي مصر". بينما يؤكد (بل) هذا الافتراض ولكن بصورة أخرى، "يُري أن الميليتيين لعبوا دائماً الدور الثاني في القضية الأريوسية، ولأنه مع مرور الوقت تلاشوا وحلوا مشاكلهم مع أثناسيوس وانضموا إليه".

نحن ننلق مع الجزء الأول من رأي (بل) لتوافقه مع المصادر، ولكن طبيعة الانتقال من الميليتية إلى النيقية، قد تبدو غير واقعية لأنه من الثابت لدينا كما سوف نتحقق بعد ذلك إن الميليتية كانت قائمة في مصر حتى القرن السابع الميلادي، وهو ما يؤكد رغبة بعض العلماء في تحجيم المشكلة فقط في النصف الأول من القرن الرابع الميلادي فقط.

## رابعاً: الرهبنة الميليتية والتحالف مع الرهبان المصريين

إن التحالف الميليتيين مع الرهبان المصريين قد أكد على الطبيعة المحلية أو المصرية للمشكلة الميليتية ، وذلك على اعتبار أنها ثورة ضد أسقفية الإسكندرية ، وإن إعطاء لقب ثورة ضد الإسكندرية لم يكن مجازاً هنا ، نظراً لأنها صارت مصدراً للحكم الأجنبي وللقلقل والاضطرابات الاستبدادية من الحكومة الرومانية ، ومن ثم فإن أسقفية المدنية صارت معادية بصورة طبيعية لكنائس مصر عموماً ، هذا ما جعل (Girggs) يطلق عليها في تلك الفترة (عرب ضد الإسكندرية) .

تلك الرؤية عن الثورة ضد الإسكندرية تحددها مشكلة التحالف الميليتي مع الرهبان ، من هنا فالسؤال الذي يفرض نفسه . لماذا اتحد الرهبان مع أفكار (ميليتوس) العقائدية - والتي لا نألفها تماماً حتى الآن إلا ما وصلنا بخصوص قضية إعادة المذنبين أو الكافرين كما لفتوا عليهم بعد ذلك ؟ .

يمكن اعتبار إن هذا التحالف يدخل في نطاق الاتحاد السياسي ضد كنيسة الإسكندرية ، وهو في نفس الوقت محور تفاهم بين الفريقين ، حيث إن الرهبان قد اعتبروا الفكر الميليتي ما هو الاخط سياسي نحو احتلال السلطة الدينية في العاصمة أولاً ثم سائر الأقاليم المصرية بغيرهم وطني إلى حد ما .

من المحتمل أن تكون تلك طموحات (ميليتوس) ، وقد شاركته فيها جماعات رهبانية لها نفس الطموحات . فمن الملاحظ أن الاتجاه الفكري الذي اجمع عليه المؤرخون نحو ميليتوس أنه كان يرغب في المحافظة على الكيان النقي للمسيحية ، على الرغم من القصص والروايات التي تشير إلى نفوذه وسلطانه ورغبته في احتلال سلطة الكنيسة في الإسكندرية ، ولكن حدث تقديم القائمة الميليتية (اللكسندر) يعتبر دليلاً على تفهمه للوضع ، وإن عدم اتخاذ أي قرار ضده في مجمع نيقية أيضاً كان دليلاً في صالحه وليس ضده ، وذلك لأن المجمع قد

ترك الفريقين للتصارع محلياً علي الساحة حتى إثبات الوجود ، ولكن الموقف بعد ميلتيوس قد تغير تماماً وذلك عندما تناول اثناسيوس سلطته في استبداد للقضاء علي اتباع ميلتيوس واريوس معاً.

من هنا نجد الأئمة قد تثبت أن ميلتيوس لم يتخذ موقفاً عدائياً عذافاً ضد كنيسة الإسكندرية ، وأن كان رافضاً الخضوع إليها ، وذلك لأنها في رائه كانت تمثل له السلطة الاستبدادية أو الكيان المادي المسيطر علي كنائس مصر عموماً . وهو نفسه الكيان المادي المحدود الذي رفضه (اوريجنيس وفالنتينيوس وباسيليدس) وبقية الرهبان وجماعة (شيسث الكبير) القنوسية . والمعنى هنا يؤكد أن التأثير بالفكر الغنوسي الأوريجيني ضد الرهبان كان لا يزال رافضاً للسلطة السياسية في الإسكندرية والتي امتزجت بصورة طبيعية مع سلطة الكنيسة عقب اعتراف قسطنطين بها ، بل ازدادت أهميتها عقب انتصارها في مجمع نيقية .

الفرض من هذه المقدمة ، هو توضيح أن تضامن الرهبان مع ميلتيوس كان ذا شقين ديني - سياسي في نفس الوقت ، فهو رفض فكري مشترك للعقيدة السكندرية ، ولكن الحنكة السياسية والمتغيرات الدولية الحادثة علي ارض مصر آنذاك كانت تلزم هذا الصراع أن يدور في الفلك السياسي حتى ولو كان دينياً بحثاً ، فجماعة الرهبان جماعة دينية منفردة حينما أطل عليه ميلتيوس بطموحه في السيطرة والحفاظ علي النقاء المسيحي ارتبطوا به تماماً دون مقصد معين ، وعندما أشاع اريوس مذهبه والذي يدور حول إطار غنوسي-اوريجيني ، اعتبروه تطور طبيعي للمسيحية يمكن قبوله أو رفضه دون أن يتداخل في طموحات ميلتيوس ، ولكن يبدو أن هناك أيدي خفية ربطت بدون شك بين مسألة التخلص من الفكر الأريوسي الحر ، ومن الفكر السياسي-الديني عند ميلتيوس معاً وفي فترة زمنية واحدة. وقد ازداد الأمر ارتباطاً وصار التضامن يخدم قضية قومية وهي تطهير الكنيسة من أعضائها المستبدين.

الدلائل علي ذلك علي الرغم من كونها قليلة ، إلا إنها كافية لإثبات هذا الوجود والتضامن . هناك مجموعة من المخطوطات البردية القبطية النادرة ، والتي تكاد تكون الوحيدة المؤكدة علي التواجد الرهباني الميليتي في مصر ، والمخطوطات تحوي مراسلات الأتبا (بايوس Paieons) وهي محفوظة في مكتبة (المتحف البريطاني) تحت أرقام (١٩٢٢، ١٩٢٣) وهي عبارة عن ثلاث خطابات باللغة القبطية . في إحدى صفحات هذه

المجموعة ، نجد وصفاً للاضطهاد الذي حدث زمن دقلديانوس كمقدمة ، قد عانيت من اضطهاد دقلديانوس (بعد ان أشار إلى انه قد ذهب إلى جماعة من الرهبان يبدو انه ذهب إليهم لقاء وبعد الاضطهاد) وهذه المجموعة ترى فيها مدي التغير الذي أحدثه الرهبان الميلييتيون جماعة دور العبادة . في آخر الصفحة نجده يحدد موقع هذه الجماعة في منطقة Hathor (هاتور) ، وفي صفحة أخرى يحدد لنا أن مدينة (هاتور) تقع على الجانب الشرقي من مدينة Cynopolis ناحية الصحراء الشرقية .

أما بخصوص التغيرات فقد جاءت عبارة عن تنظيم كهنوتي للدير وأعضائه وتوعية بأمية هؤلاء الرهبان بالنسبة لخدمة المسيحية المحافظة ، وهي تكاد تكون أساسية في فكر ميناوس . هذه الوثائق أرخت بواسطة ( بل ) بحوالي ٣٣٠ - ٣٤٠ م ، وهو تاريخ صعب الاعتماد عليه ، ( بل ) يعتمد على أنها وثائق جاءت من عهد اثناسيوس مثل الشكاوي التي كان يرسلها الميلييتيون إلى الإمبراطور ، وإن حركة انتشارهم في الأديرة جاءت مواكبة لحركة طردهم من الكنائس في عهد اثناسيوس . ولكن ( بل ) اغفل وصف الاضطهاد ، وإن (بايوس) لم يكن ملزماً عليه أن يصف اضطهاداً حدث في الفترة ما بين (٣٠٣ - ٣١١ م) في رسالة ترجع حسب تأريخ ( بل ) إلى (٣٣٠ - ٣٤٠ م) ، كما إن (بايوس) أقر بأنه جاء على الجماعة لوجد التغير الميلييتي منذ فترة ، معنى ذلك أن تاريخ الوثيقة ربما كان في فترة مبكرة من تاريخ ( بل ) . على العموم فإن العلماء قد اعتبروا تاريخ هذه الوثيقة مجهولاً حتى الآن دون سبب مباشر ، وإن كنت افترض الفترة ما بين ٣١١ - ٣٢٠ م أي أثناء ظهور مرسوم جاليريوس الذي أوقف الاضطهاد المدون في تلك البرديات ، وقبل مجمع نيقية كمرحلة انتقالية نوابك ظهور الميلييتيين وانتشارهم على ساحة الكنائس والأديرة المصرية كلها.

بالعودة إلى المنطقة المشار إليها هنا (هاتور) نجدنا منطقة تكاد تكون مجهولة تقريباً وجغرافياً ، ولكن علي وصف (بايوس) فهي تقع قريبة جداً من أديرة الصحراء الشرقية لعل امتدادها نحو نهر النيل ، فهو الأمر الذي يؤكد شيوع الرهبان الميلييتيين في مناطق رهبانية قديمة قبل القرن الرابع الميلادي . فيصف (بايوس) ذلك في رسالته "إن الميلييتيين قد نشعوا جماعة رهبانية قديمة قبلهم ورضوا عنهم" (P.1917.1-5) وهو دليل على التحالف



الرهباتي مع الميليتيين . تضمنت تلك الوثائق أسماء مدن مثل منف وطيبة (P.1917.1-9) دون تحديد أكثر دقة لمراكز الرهينة هناك، ولكنه أقر اتها يعضوا الرهبان الميليتيين .

أيضاً هناك رسالة أرخت في (١٩ مارس ٣٣٤م) خاصة بكاهن يدعى ( أوريليوس باجيوس ) A. Pageus أسقف مدينة (هيونون) Hyponon واحد زعماء الميليتية بعد موت ميليتوس في مقاطعة هيراكوبولس Heracleopolite ، الرسالة مبعوثة إليه من الإمبراطور قسطنطين لحضور مجلس قيصرية لاتخاذ قرار بخصوص تطهير كيان الكنيسة ، وقد أضيف فيها أن غرض المجلس جاء لتطهير الكنيسة وكان الاناسيوس هو أهم نقطة في هذا التطهير. (P.1913.11.47) هذا التقرير أيضاً، كان يتضمن علاقة بين رهبان أديرة (هاتور) أسقف هذه المدينة (باجيوس) للمشاورة في حل هذه الأزمة، هذا المصدر يؤكد وجود جماعة رهبانية قوية في مصر الوسطى والغيا ، وإن هذه الجماعة كانت علي صلة بأعوان لهم في اورشليم وإطاكية والقسطنطينية خططت من أجل تطهير الكنيسة والوقوف ضد انناسيوس.

هناك وثيقة تاريخية أخرى علي جانب كبير من الأهمية ، لراهب ميليتي يدعى (كاليستوس) Callistus أعطى إشارة لمعاناة اتباع (ميليتوس) علي يد اتباع (انناسيوس)، تأريخ هذه الوثيقة ليس بالأمر السهل ، وذلك لأن (يل ) أرخها حوالي ٣٣٩-٣٤٠ م أي قبل طرد انناسيوس في شهر مارس ، بينما أرخها Kenyon في عام ٣٣٤ م ، أي قبل انعقاد مجمع صور عام ٣٣٥ م . ولأن الخطاب ( الوثيقة ) يدين انناسيوس واعماله الإبراهيمية ضد الميليتيين ، فإن بعض الكتاب حاولوا أن يفترضوا أنها قصة يمكن أن تختلط بكتابات أخرى ، وأن أحداثها كانت مجرد دعاية ضد انناسيوس . علي العموم ليس من حقنا إغفال المصدر، لذلك فالوثيقة تعبر عن راهب ميليتي يدعى (إسحاق) أسقف مدينة ليتوبولس Letopolis في طيبة جاء إلي الإسكندرية لتناول الغذاء مع الأساقفة ومجموعة من الرهبان الميليتيين ، ويبدو أن الجلسة كانت في إحدى الكنائس في الإسكندرية ، وحدث أثناء تناولهم الغذاء أن داهم جنود واتباع انناسيوس وهم سكارى المكان وهاجموا الميليتيين الذين حاولوا الفرار واختفوا في مخازن المعسكر ، أما البقية فقد وقعت في أيدي اتباع انناسيوس وسجنوهم وضربهم . بعد ذلك جاء الجنود إلي الدير الذي يستقر فيه الميليتيون (مكاته في الوثيقة مجهول ولكن يحتمل أن يكون بالقرب من كنيسة الشهداء في مريوط) ، وهناك قبضوا عليهم وسجنوهم حتى الليل .

(كالستوس) في نهاية التقرير يقرر أن اثناسيوس كان مخبياً للأمال نظراً لاستسلامه بخير فكانت تصل إليه بغرض التحريض علينا . وهو نفسه الأمر الذي بنسأ عليه استبعد من الأمافقة الميليتيين خارج البلاد .

علي الرغم من مبررات اثناسيوس حول إجراءات التطهير التي قطها للمحافظة على المسيحية في كنيسة الإسكندرية من خلال كتبه ، إلا أن تلك الكتابات الميليتية قد أظهرت بطلان غلبت على الوجه الآخر من تاريخ المسيحية في مصر ، كما أن تلك المصادر لأبد من عدة صياغتها مرة أخرى وربطها بكنز نجع حمادي لتحديد الصلة بين الميليتيين والفكر القوسي الذي ظل مستمرا حتى نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس الميلادي وهو تاريخ تنز نفسه ، بالإضافة إلى انتشارهما معا في نطاق محدد من أقاليم مصر الوسطى والعليا ومن ، وكذلك صياغة الهدف المشترك بينهما عقائديا ولاهوتيا .

ربما أوصي إلى مثل هذا الربط ، ما نشر (kuhm) عام ١٩٧٨م عن نقش (مجهول مصدره) محفوظ في (مكتبة مورجان بنيويورك) ، لراهب غير معروف ، طرد من دير بالقرب من نجع حمادي في مدينة Pbow لأسباب مجهولة ، وارتحل نحو الشمال ، وبالقرب من بنية هيراكوبوليس ماجنا ، وجد دير كبير به مجموعة من الميليتيين ، والنقش لا يعطي أي تفصيل عن تلك الجماعة ، إلا كونها جماعة ضخمة من أعدائه ، والغريب في الأمر أن النقش مؤرخ بالقرن السادس الميلادي . ومعنى ذلك أنه حتى القرن السادس كان هناك تواجد ميليتي في مصر الوسطى والعليا ، وهم يمثلون كما وصف الراهب أعداء للكنيسة . ولكن من الملاحظ أن مدينة نجع حمادي وهيراكوبوليس وهي معلومات تؤكد على التمرکز الميليتي في حدود أقاليم الطيبي ومصر الوسطى ، وهو ما يرجح ارتباط القوسية مع الميليتية والأريوسية كيان ديني واحد له هدف موحد وفكر محوري واحد وإن اختلفت التطبيقات فالمسيح عندهم بمرور رسول أوحى إليه لخلص المؤمنين من الأرواح النجسة الشريرة ، وانتهت رحلته وترك رسله وأعوائه تلك المسئولية ليروجوا عنها .

لدليل آخر على الوجود الرهباني الميليتي حتى القرنين السادس والسابع الميلاديين ، جاء في سيرة القديس دميان (البطريك) (٥٦٩-٦٠٥ م) والمسجلة في تاريخ البطارقة كنيسة الإسكندرية الذي يرجع إلى القرن العاشر باللغة العربية . يصف فيه (دميان) أنه كان يعمل أثناء

شبابه داخل دير بوادي حبيب ، كان يضم مجموعة من الميليبيين وعندما صار (دميان) بطريركاً كتب لتلك الأديرة وأمرهم بطرد الميليبيين . في الجزء الأول (دميان) يشير إلى دير واحد ، أما في الجزء الثاني فهو يشير إلى مجموعة من الأديرة ، وهو يضي أن هناك انتشار لوجودهم في معظم الأديرة ، وأن موقلهم من بقية الرهبان كان موقفاً مسالماً ، وهو ما يوضحه موقف دميان منهم قبل أن يصبح بطريرك ربما كان يعني قبولهم ، ولكنه عندما تولى البطريركية السكندرية تغير موقفه ، مما يؤكد أنها سياسة كنيسة وليس سياسة أفراد ، وأن الكنيسة مستمرة في معاقبة هؤلاء الميليبيين الذين استمر وجودهم وتحالفهم مع الرهبان حتى الفتح العربي لمصر تقريباً.

هكذا ومن خلال ما سبق ، يمكن القول ، أن المادة المتاحة هنا حول الصراع الميليبي، تبدو من أول وهلة غير مناسبة لأهمية تلك الحركة الثورية ، بالمقارنة بحالة الجدل اللاهوتي الشهير الخاص (بأريوس) في نفس الفترة ، ويبدو أيضاً أن محلية هذه الحركة كان أهم الأسباب ، أو أن هناك أيدي خلفية في الكنيسة آنذاك وبعد ذلك ، رفضت الخوض في تفاصيل هذه الحركة وحولتها إلى حالة من الركود الفكري الديني حتى لا يخرجوا عن نطاق كونهم فئة متهربة مساعدة لأريوس (الكافر) ، وهو في رأي كان غرضاً متاحاً ومباحاً في أمور الكنيسة آنذاك ، والتي تعددت في صور حزبية شديدة التعصب داخل مصر، حتى إننا علي الرغم من كثرة المصادر ونفق للحقائق التائهة وسط المتناقضات والأفكار والغسوس المحيط بتاريخ مصر المبكر في العهد المسيحي.

علي العموم، فإن الفاحص المتأن في تلك الشذرات القليلة يجد أن الميليبيين هم أهم الجماعات المسيحية المحلية في مصر، الذين حاربوا من أجل إثبات فكرهم ومن أجل وجودهم ضد سلطة الكنيسة ونحو المحافظة علي المسيحية الخالصة التي دافعوا عنها واستشهدوا من أجلها أمام الاضطهاد.

## خامساً: الأريوسية ومسيحية ما بعد الاضطهاد

إذا افترضنا أن (أريوس) أحد أهم مطوري الفكر المسيحي في مصر في العهد المبكر، نجد أن تطورت أولاً عند الفنوسية ثم على يد أوريجنيس، فبن أريوس وضع ويكشف عن لوجه الآخر للمسيحية في مصر، هذا الافتراض لم يكن مبالغاً فيه بلدر كونه أكثر واقعية ومنطقية بعيداً عن الأجواء العدائية أو المتحيزات الدينية.

فيالعودة إلى الافتراضات الفنوسية حول مصير الروح وكيان المسيح البشري والإلهي، نجد أنها بالقت في العملية الوصفية وذلك لكون الجدل كان لا يزال بكام عندهم وعند لرسول نضاب الأناجيل، ولكن أوريجنيس قد عمل على تطهير الفكر الفنوسي من عالم الرواح وجوده نضاماً من الجانب الخرافي الذي التزم به الفنوسيين، وكانت صياغة أوريجنيس ملتزمة (كما اوضحنا من قبل) في تفسير الكلمة المتجسد، وظلت أفكاره تسترد بين المسيحيين لويدين له أو المعارضين لفكره حتى القرن السادس الميلادي، واصبح ملزماً على الأفكار الجديدة أن لا تخرج من تحت عباءة أوريجنيس فمن بين تلك الأفكار، مفهوم السابليتيون (اتباع سابيلوس) الذي اقر بأن المسيح كان شكلاً أو ظهوراً لله الأب، ثم جاء لوقيان Lucien السيمساطي الذي نادى بالله الواحد وحيد لا مساو له، وهو الخالق ملك الأشياء، ولما هو خارج عنه فهو مخلوق، وهو الذي خلق الكلمة أو اللوجوس، هذه الحكمة أو الكلمة (حسب جميع المسميات) أخذ جسداً بشرياً لا روحاً، لأن ابن الله المفروض أنه تالم وجام وعطش واضطرب، فبانه فعلاً جسد، بل أن يسوع (إنسان) حقيقي، والمسيح هو الشخص الذي عرفنا بالله والذي ارتفع أيضاً إلى المجد بعد أن أظهر طاعة كاملة ومحبة حقيقية لله.

هذا الإصرار الصارم من قبل (لوقيانوس) حول ناسوت المسيح، وإن مرحلة لاهوته ما هي إلا فترة انتقالية من حياة يسوع انتهت بموته ورفعته إلى المجد، جعل من كنيسة

الإسكندرية في مصر. هذا الفكر مشتق حرمته من غير تعهد اوريجينس لنسب المسيح، عذما  
نصحت عن نصوص المسيح. لأن اوريجينس نازع بنط. إنه نشأ في صورة بشرية لابن  
إله. وهي في الحقيقة لا تختلف عن مفهوم لوقاوس فيما عدا طريقة التفسير، الأمر جعل  
لبعض منهم اوريجينس ثم لوقاوس بهارطة التابعة Subordinatianis أي أن الابن  
أقل درجة من الأب. بل وقد تابع له.

هذا المنطلق الذي فرق أو حاول أن يفرق بين الأب والابن في الجوهر والقبعة، هو  
نفس الأساس الذي قدمه القنوسيون في تطور مفهومهم عن المسيح، وبصفة خاصة مفهوم  
كيرنثوس ولفنتينوس.

(ثيودريت) يخبرنا بأن الأسقف المنكاري (الكسندر)، أرسل خطاباً إلى (توقيان) أعلنه  
(ثيودريت) بخبرنا بأن الأسقف المنكاري (الكسندر) على كرسى بطريركية (Theodor. H.E. 1.4)  
محروماً، وكان ذلك أثناء فترة جنوس (توقيان) على كرسى بطريركية (الكسندر) كانت ترفض تقسيم المسيح. ولكن في  
ومضى ذلك أن كنيسة الإسكندرية حتى عهد (الكسندر) الذي لا نعرف بالضبط ميوله  
ظل غلب المصغر وغيوض شتوريج حول شخصية (الكسندر) الذي لا نعرف بالضبط ميوله  
لفلسفية شينية، فبقه من ثبات أن كنيسة الإسكندرية كانت ضد من يقتل من شأن المسيح  
وينزل به في مرتبة أدنى من الصورة الإلهية حتى ولو كانت تلك الآراء تدفع عن كمال الله  
الأب وسميته وقوته.

أن ظهور (أريوس) في مجتمع الإسكندرية بفكره الجديد لم يكن صدفة أو محاولة  
بسيطة نحو انصواء أزمة دينية، بل هو امتداد فكري قديم منذ دخول المسيحية إلى مصر، وإن  
الاختلاف بين الفريقين كان خلافاً حضرياً أو بيانياً فقط، أو هو خلاف المستوى التعليمي  
والثقافي بين طبقات المجتمع، فالمسيحي المصري تعود تراثاً على تشخيص الإلهة وتعود  
على أن يكون الإله اسمه دائماً يراه ويتمسه ويعيش معه ويسمع أخباره ويساعده بمعجزاته أن  
وجدت، كما أنه تعود على التعبدية أو تغير المضطرب دون التقيد، وهو المفهوم الذي يحدث  
عادة في التكوين الإلهي عند المصريين وصراعت الإله آمون ورع وآتون وسر أبيس  
وغيرهم. تلك الأفكار التي ربما سيطرت تلمعاً على الفكر الديني الشرقي، تختلف عن الفكر  
الديني المسيحي في المجتمع الغربي الذي من خلال الفكر الفلسفي والوعي الثقافي والسياسي  
استطاع دائماً أن يجد السبيل نحو البحث عن الكامل قد رافضاً الوسطاء الإلهية، هذه الرؤية

لمت بمثابة حجر الزاوية في هذا الاختلاف الحضاري بين الشرق والغرب ، مضى ذلك أن أي محاولة من أجل تصحيح تلك الاختلافات في أي مجتمع يضئ ذلك طغيان على الإرث الحضاري ، وظل على الإرث الإصطناعي لهذا المجتمع .

يبدو أن لوريوس ذو أصل لبني ، ويحتمل أنه درس في معهد إبطاكية تحت مظلة (نوفيلوس) وتعلم اللاهوت على يده ، ثم جاء إلى الإسكندرية ورسم هناك شيخاً في كنيسة (بوليا) في الإسكندرية خلال أسقفية بطرس . ولقد أجمع الكتب على أن (لوريوس) كان عالماً مثقفاً على أعلى درجة في اللاهوت وعلوم الدين المختلفة ، وواعظاً وزاهداً مثقفاً وعالماً في تفسير ، وأنه كان يقتضي أحياناً (باوريجنيس) الذي كان معروفاً في كل كنائس مصر والشرق . استطاع هذا الشاب (أو الكهل) أن يجذب حوله جماعة كبيرة في الإسكندرية في وقت خلت سلطة من شخصية مثله ، ويبدو أن هذا قد حدث في الفترة من (٣٠٥-٣٢٢) ، وكلفت جماعته تشمل مواطنين من الطبقات المختلفة مع الغالبية من الرهبان والراهبات الذين وجدوا في أسلوبه الوعظي والتعليمي تجسيداً وابتكاراً لمفاهيم (لوريجنيس) القريب الحاضر لديهم والمضطهد من قبل الكنيسة . ويختلف في نفس الوقت عن العظماة التي تعودوا على سماعها . فلوريوس كان يمثل فكر ما بعد الاضطهاد فكر الحرية التي نقلتها المسيحية عقب الاعتراف بها ، ومن ثم لاحت أراءه قبولاً غير عادي لأنه اختار الواقعية في تشخيص المسيح .

معلوماتنا قليلة بل تكاد تكون غامضة ومجهولة عن شخصية (لوريوس) ، على الرغم من أن هذه الشخصية شكل ظهورها حدثاً عظيماً في تاريخ المسيحية العالمية وليس المحلي فصب حتى الآن . ولكن يبدو أن هذا الصمود مقصود من مؤرخي القرون التالية له ، الذين علوا على نحو أي أثر لهذا الرجل في تاريخ يمكن أن يغير من كونه هرطوقي كبير . حتى أن المؤرخين المعروفين في القرن الخامس الميلادي (سوزمن ، سقراط ، ثيودريت ، بيفاتس) لم يتناولوا تاريخ أوريوس فعل إلا من خلال صراعه مع اثناسيوس فقط . أي أنهم سجلوا تاريخه فقد منذ عام ٣٢١ م مع العلم بأنه مولود في عام ٢٥٥ م . أي أنهم عرفوا هذا الرجل فقط وعمره ستون عاماً تقريباً . عموماً (سوزمن) الوحيد الذي أشار إلى وجود علاقة بين أوريوس والميلينيين . وهي علاقة غير مفهومة وغير واضحة حتى الآن ، فمن المؤكد أن لوريوس قد نشر تعاليمه في عهد بطرس أي خلال الفترة من ٣٠٣-٣١١ م ، وهو الوقت الذي ظهر فيه

الفكر التيملي أيضاً ، ولكن لا يزال النقوض واضح في معرفة المقدار الشعبي الذي يعبر عن رد الفعل تجاه أفكار أريوس التي أعلنت مرة أخرى رؤية أوريجنيس حول ناسوت المسيح .  
(سقراط) ينقل لنا رؤية مؤرخي القرن الخامس عن فكر (أريوس) ابن الشر الذي بدأ ينتشر في الإسكندرية انتشر في كل من مصر وليبيا وأقصى طيبة قد انتشر أيضاً في كل الولايات الشرقية .  
(Socrat . H. E. 1.6)

ولكن يجب أن نعترف أن مؤرخي القرن الخامس كانوا يكتبون من خلال مفهوم سيلي عام في هذا القرن يطبق دائماً بالقضاء على الفكر الأريوسي في كافة أنحاء الإمبراطورية . ومن منطلق هذا نجد أن الصعوبات التي تكتنف البداية الأريوسية قد جعلت منها حركة هرطقية ، وجعلت من مفهوم اسم (الأريوسي) مفهوماً غير مرغوب فيه ، حتى أن اتباعها في القرن الخامس بحثوا عن معنى آخر ليتجنبوا عواقب المسمى السابق .

من الواضح أن الدافع الرئيسي عند (أريوس) كان الحفاظ على كمال الله الأب ووحدانيته ، وفي نفس الوقت ، نسب دور هام للمسيح الابن وهو دور المخلص المرسل (الرمول) وهو نفس الدور الذي بحث عنه الفوسين و(أوريجنيس) . غير أن (أريوس) رفض أي تقسيم في ذات الأب الذي كان جوهره نهائي غير مدرك ، وهو هنا يذكرنا بالتفسير الأفلطوني الحديث ، حيث أن (أفلطون) قد أدرك هذه الناحية تماماً للذات الإلهية ، فجعل الله بعيداً لا يمسه شيء زمني أو جسدي . من هنا فإن (أريوس) قد أكد أن اللوجوس (المسيح) مهما كان سموه فوق بقية الخليقة فهو لا يزال كان مخلوق أوجده الله ، ولذلك فهو بداية في وقت ما لم يكن له وجود ، وهو أيضاً كان الابن من جوهر آخر غير جوهر الأب الذي لا نعلمه ولا يمسه شيء ، معنى ذلك عند (أريوس) ، أن وجود الكلمة ليس وجوداً حتمياً ، فهو فعل اختياري من قبل الأب الخالق له ، وبما أنه مخلوق اختياري ، فهو زمني خاضعاً للتغيير ، وقدرة الخالق هنا يمكن لها (وقد لا يمكن) أن يمدد بنقطة إلهية محدودة زمنياً ، أو بمنحة الحكمة والقوة ، وهي بمثابة منح إلهية اختيارية لتنفيذ مهمة خاصة جاء من أجلها ، لذلك قد يكون للابن صفات إلهية ولكن بدون مشاركة كاملة في اللاهوت الجوهرية لذات الأب . هذا هو مفهوم أريوس عن المسيح وقدموه إلى الأرض ، والعلماء صنفوا آراء (أريوس) إلى مجموعة من المفاهيم الجديدة يمكن أيجازها على النحو التالي :-

- ١. إن الله إله واحد غير مولود، أزلي، أما الابن فهو ليس أزلياً.
- ٢. إن هذا الابن غير الأزلي غير المولود من جوهر الأب، فقد خرج من اللحم مثل بقية البشر بحسب قصد الرب ومشيئته.
- ٣. إن المسيح الذي يعبد المسيحيون ليس إلهاً ولا يملك الصفات الإلهية المطلقة، مثل العلم المطلق أو القدرة أو عدم التغيير إلى الأزلية.
- ٤. إن معرفة الابن محدودة وليست مطلقة، ولا يستطيع أن يعلن لنا الأب بطريقة كاملة.
- ٥. إن الله خلق الكلمة، والابن من أجلنا، لأنه عندما أراد أن يخلقنا، خلق كائناً يدعى الكلمة أو الحكمة لكي نكون على صورته، فلو أراد الله أن لا يخلقنا لأصبح وجود الابن مستحيلًا، فالابن مخلوق مثل كل المخلوقات، متغير، غير أزلي، ليس كلي العلم، ولكن الله قد منحه المجد الإلهي الذي هو في النهاية هبة من الله، وعن طريق هذا المجد الممنوح ارتفع الابن فوق كل المخلوقات.

مضى ذلك ومن خلال ما سبق، فإن (أريوس) قد تعلم ودرس كل النظريات الدينية سلبية، فالأريوسية مزيجاً بين الغنوسية والأوريجينية والأفلاطونية الحديثة، ولما لا، فإن مراكز الرئيسية لانتشار تلك المذاهب ظلت المنبع الرئيسي الذي نهل منه (أريوس) و(إبليتيوس) تعاليمهما وأفكارهما وهي أيضاً المذاهب الدينية والفلسفية التي بحثت حول وحدانية الله الخالق غير المولود الأزلي، فالأريوسية هنا تأثرت بالفكر الغنوسي في مسألة نطق للحكمة والولادة للكلمة وعملية الاتحاد بينهما لخلق البشر، وهي نفس الفكر الإجمالي عند فلنتينيوس. كما أنها كانت مدركة عن يقين في تعاليم أوريجينيس الذي سمح بالإله الثنائي أو الكائن الوسيط Tertiumquid اعظم من الإنسان أقل من الله، وهي النقطة المحورية لماخوذة علي أوريجينيس ورفضتها كنيسة الإسكندرية بينما قبلها الفكر الرهباني في الأديرة الأوريجينية في مصر. ولكن المأخوذ علي أريوس وأوريجينيس اتهما فتحا الباب لدخول نصاب الإلهة أو كائنات تؤدي الدور الثاني الوسيط بين البشر والآلهة مثل التي عمل بها غنوسيين في بعض مراحل تطوهرهم من الناحية التطبيقية في انتشار السحر والشعوذة كطرق نفس للوصول للخلاص، وبالتالي فإن اعتبار المسيح كائن وسيط بين الله والبشر عند أريوس، تمسك به أعداءه وأدروجا إليه تهم عديدة منها أنه بذلك سمح للجبان والشميطان أن



بصلوا بالكائن الوسيط كما اتهموا فكره بالوثنية في تعدد الآلهة، ومن منطلق هذا جاء الجسد الأريوسي.

في عام ٣٢١م دعا الكسندر بطريك الإسكندرية لعقد مجمع كنسي لأساقفة الإسكندرية لبحث تعاليم أريوس وفقاً للتقارير التي وصلت عن تلك التعاليم ، وقد كان نتيجة هذا المجمع هو تحريم بدعة أريوس وإتباعه ، ولا نعلم ما الذي جاء في هذه التقارير وكيف عرف الكسندر بلما ما يدرسه أريوس فقط من خلال التقارير مع العلم بأن أريوس أحد أعضاء الكنيسة التي كان الكسندر بطريك لها . ثم ما هي حدود تلك التعاليم ، وكيف كانت تدرس ، سرّاً أم جهرّاً ، وكيف وجدت سبيلها إلى الشعب ، وما هو حجم الانتشار الشعبي حتى أن المؤرخين أشاروا إلى كلمة (إتباعه) تضيّ اتهم كثيرون ، كما أن (مقراط) قد أقر أن الأريوسية انتشرت في مصر والإسكندرية الإقليم الطبيي وليبيا . فكيف تجيب على تلك الأسئلة في ظل التحفظ الشديد من المصادر وكذلك غياب المعلومات (التي ربما تكون عن قصد) لمرحلة البداية الأريوسية في مصر . ولكن عموماً ، إن المشكلة أصبحت خطيرة على كيان الكنيسة وإن (الكسندر) لم يكن أمامه يد من اتخاذ موقف معاد لأريوس ، على الرغم من احترامه الشديد لعلمه .

(Socrat. 1.6, Soz. 1.15)

رحل أريوس من الإسكندرية بعد قرار الحرمان الصادر إليه من مجمع الإسكندرية المحلي، وذهب إلى معظم المدن الشرقية بحثاً عن مؤيدين لقضيته ، ووجدهم ، وانتشرت الأريوسية بطريقة أذهلت الجميع ، اتحدت على يد قسطنطين كما كان متوقع بعد مرسوم ميلان. في الحقيقة أن (قسطنطين) كان رافضاً لهذا الصراع التافه على حد قول يوسابيوس: "يصف الإمبراطور مسألة الجدل حول طبيعة المسيح ولاهوته في رسالته، بأنها مسائل تافهة وعقيمة وحقق صيباني، وأنه لا يجب على الكسندر وأريوس أن يشغلا نفسيهما بمثل هذا الجدل العقيم، ويحملهما مسؤولية انتقال الشقاق من الكنيسة إلى الجموع"

(Eusebius.V.C.11.69)

كانت تلك الكلمات في الرسالة التي بعث بها الإمبراطور مع (هوسبيوس) Hosius أسقف قرطبة الذي جاء ليمثل الإمبراطور في هذه المشكلة ، ولكنه فشل ، وفشلت كل المساعي التي

جاءت في الفترة ما بين ٣٢١-٣٢٤ م لذلك كان لابد من عقد مجمع ديني كبير في نيقية عام ٣٢٥م لحسم هذا الخلاف.

عقد المجمع في صيف ٣٢٥م تحت رعاية قسطنطين وبوجود حوالي ٢٥٠ أسقف، ويبدو أن المجمع كانت تغلب عليه الصفة الشرقية نظراً لطبيعته الجغرافية ، هذا لا يمنع انه كان هناك أربعة أو خمسة أساقفة من الكنيسة اللاتينية ، بالإضافة إلى أسقف قرطاجة أسقف روما . يري فريق من العلماء أن غالبية الحضور كانوا منحازين لأراء اوريجينيس ، وبالتالي فتوا متركين لأهمية عقيدته في التكوين اللاهوتي الحالي ، حيث انهم كانوا على أمل أن توافق كنيسة الإسكندرية على تلك الآراء وتحديدها . والمعنى هنا يؤكد أن غالبية الأعضاء كانوا متحيزين بفكر اريوس وخائفين من قوة حجج أساقفة كنيسة الإسكندرية . ولكن للأسف الشديد فإن معلوماتنا عن المناقشات الداخلية التي دارت في هذا المجمع تكاد تكون معدومة تماماً ، وإن كافة المعلومات تركزت فقط في تحديد العلاقة ما بعد المجمع وليس داخله . (Kelly) يفترض: أن الإسكندرانيين كانوا متركين تماماً أن الفارق بسيط بين اتحاد الجسد البشري عند المسيح بروح نورية أم بروح الهية ، وهو الفارق الذي مثل حجر الزاوية في المجمع، ولكن ليس من الممكن توضيحه لاختلاف الآراء حول ذلك ، وبصفة خاصة ما ذكره اثاناسيوس من جانب واحد لتلك المناقشات.

هذا إلى جانب العديد من الافتراضات التي صاغها علماء كثيرون في تفسير ما جاء في المجمع، إلا أن معلوماتهم تركزت فقط فيما قبل أو بعد المجمع من وجهات النظر، فقد حاول لغذاء مناقشة أمر هذا المجمع ، وهو الاختلاف حول توضيح مصطلح (هومووسايوس) Homousios وهو الاقتراح الوسط الذي قدمه يوسابيوس أسقف قيصرية ، أي من نفس لبوهر او الطبيعة ، هذا الاتجاه الوسط رفضه اريوس الذي أكد على انه غير ذات الجوهر، أما الأسقف الاسكندري وفريقه ، فقد نادوا (بالانثيميا) وهو قاتون الإيمان الذي ينص على:

نحن نؤمن برب واحد يسوع المسيح، ابن الله، المولود من الأب، إله من إله ..... إلخ. عمومًا فإن الفرق تسابقت طويلاً ، ويبدو انهم خرجوا دون اتفاق، فيما عدا رغبتهم في إقرار السلام داخل الكنيسة تنفيذاً فقط لرغبة السلطة السياسية عند قسطنطين ، هذا الأمر يؤكد اندلاع

المشكلة عقب مجمع نيقية كما تؤكد سياسة قسطنطين الواهية بشأن العقيدة ، والتي عملت على حفظ التوازن بين الفريقين من أجل السيطرة على أمور الكنيسة.

من أجل هذا ذهب المؤرخون في أن قانون الإيمان الجديد الذي اتفق عليه من قبل الأسقف السكندري الكسندر ، أقر عليه الأساقفة مع بعض التحفظات أو رغباً عنهم ، أو من باب الاحترام لرغبة الإمبراطور في وضع حل صوري من أجل السلام الكنسي ، ولكن هذا لا يمنع أن هناك من رفض القانون جهراً مثل (يوسابيوس) أسقف نيقوميديا و(أريوس) وأتباعه ، وهم الذين تم نفيهم ليس من أجل رؤيتهم الشخصية اللاهوتية ، بل من أجل رفضهم لتنفيذ رغبة الإمبراطور ، متخذاً أريوس وأتباعه ضحية الوضع السياسي ، ورحلوا إلى بيثينية فسي أسيا الصغرى منليين ومضطهدين.

## سادسا: النيقية وإقرار المصير الديني في مصر

يعتبر ( اثناسيوس ) من أبرز الشخصيات المصرية في القرن الرابع الميلادي ، فبعداً عن سيرته الذاتية وحياته وصراعه مع الأباطرة الرومان والتي أسهب فيه العديد من العلماء من أشهرهم Haranak , Banfis , Kelly , Young , Baynes ، ورافقت عبد الحميد وغيرهم. نتعرض هنا لهذا الرجل من وجهة النظر الدينية البحتة ، وحرصه على منصبه وتدعيمه لعقيدته التي أطلق عليها اسم العقيدة النيقية عقب انتصاره اللاهوتي على أريوس في مجمع نيقية . نحاول الوصول إلى فكر لاهوتي محدد ساهم في تطور مفهوم المسيحية وعلاقتها المباشرة آنذاك مع المصريين ، كما أننا نتعرض للتناقض المتوفر في شخصيته ، وقصور المصادر التي دعمت سيرته الذاتية عبر العصور.

من خلال سيرته الذاتية ، يمكن ان نلاحظ ان هذا الرجل كان ذا شخصية (اوتوقراطية) في تصرفاته في الفترة من ٣٢٨ - ٣٧٣ م . فهو الرجل الذي تجمعت في يده كافة السلطات دون قصد، فتلك السلطات هي التي سعت إليه ، وان صراعه مع الأريوسيين والميليتيين خلال فترة وجوده على كرسي الكنيسة كان بمثابة الوسيلة التي من خلالها تكونت شخصيته الأوتوقراطية في كنيسة الإسكندرية.

قد يظن المرء منا أنه كان بإمكان اثناسيوس ان يتحاشى كافة الصعوبات التي قابلها مثل التمرد والطرده والنفي عبر تاريخه ، إذا كان يملك شخصية أخرى غير شخصيته الصارمة العادة القوية . ولكن الأمور لحادثة آنذاك فرضت عليه منذ الصغر ( في مجمع نيقية ) تلك الشخصية التي جعلته في وقت من الأوقات أن يقف ضد قرارات الأباطرة وبصفة خاصة قرر أسنطين بعودة أريوس ، وهي نفسها الشخصية التي جعلته يلين إزاء تيار الوثنية القوي في عهد الإمبراطور جوليان . هذه الشخصية اختلف العلماء حولها ، ونالت دراسات عديدة ، ولكن

صعوبة الباحث في تاريخ اثناثاسيوس أنه يعرفها من جانب واحد فقط وهو جانب اثناثاسيوس ، ولا تعرف الكثير عن الفكر المضاد . وبالتالي فإن مسألة تناول أعماله بالنقد والتحذير والتفكير الصيغ في كل جملة تعد صعوبة كبرى في حد ذاتها ، فالأسلوب العنيف لديه في الرد على أي فكر يخرج بعيداً عن فكرة وعقيدته أو يؤثر على تدهور الوضع الآتسي لكنيسة الإسكندرية ، بضعا في حيره في تصديقه أو نفيه ، إلا أن هناك مصادر قيمة بعد القرن الرابع الميلادي تحمل اتجاهات خاصة ومختلفة ومتحيزة مثل كتابات (ابوزيوس) التي ترجمت إلى اللاتينية في القرن الخامس على يد (روفينوس) ، فهي تنقل وجهة نظر اريوس والأريوسية التابعة له (التصاف الأريوسين) وتحمل معلومات في غاية الأهمية ، إلا أن عبورها على يد (روفينوس) ونقلها من اليونانية إلى اللاتينية أفقدها أهميتها لميول (روفينوس) لمفهوم النيقية . يمكن كذلك الاعتماد على كتابات (سوزن وسقراط وفيلوستورجي وثيودوريت) ، حيث اهتموا بالصراع دون تغطية كاملة لمشكلة اللاهوتية ولكنها مصادر قيمة في تدعيم بعض الحقائق التي جاءت عند اثناثاسيوس ، ويجب ملاحظة أن كتابات ورسائل اثناثاسيوس لا تزال هي المصدر الأول من بين هذه المصادر .

في شرح اثناثاسيوس لإجيل يوحنا (١٤:١٠) "لنا في الأب والأب في" قال يبدو أن المجانين الأريوسيين إذا قد أقروا أن يقلوا آراء اريوس ، ويحتضنونها وان يصيروا مقامين للحق ومخالفين له ، فإنهم يسمعون بإصرار لكي يجعلوا كلمات الكتاب (عندما يصل الشرير إلى عمق الشر يهلك باحتقار) تنطبق عليهم ، فهم لا يتوقعون عندما ندحض ضلالهم ، ولا يخلعون عندما يكونون في حيرة فان لهم (وجه زانية) فإنهم في كفرهم لا يخلعون أمام جميع الناس .  
(Athanas. Apol. Contra Arin.23.1)

تلك المقدمة التي أشار إليها اثناثاسيوس في المقال الثالث (ضد الأريوسين) . لا تحتاج إلى تعليق في تصدير موقفه العنيف تجاه الأريوسين وأسلوبه اللاذع في وصفهم بالأنسار والكفرة ، وإن لهم وجوه مثل وجه الزانية . هذا الموقف يؤكد أننا لا زلنا حتى الآن في حاجة لمعلومات تفصيلية عن هذا الصراع في الإسكندرية ، فذلك ليست وجهة نظر (اثناثاسيوس) فحسب ، ولكنها فرضت علينا في غياب المصادر الأخرى . ولكن يبدو أن الصراع كان قوياً ، وإن (اثناثاسيوس) يحارب شخصيات بشرية لا فكراً دينياً فحسب ، فقد تمسك اثناثاسيوس بأن

المسيح آله ، وهو أمر مقبول شعبياً في مصر كما سبق وأوضحنا . كذلك كان أمراً مقبولاً عاطفياً لدى كل مسيحي مصري ، بينما كان فكر أريوس مقبولاً فقط لأصحاب المعرفة المدركين بالمثل لا بالعاطفة . وبالتالي حصل (اثناسيوس) على شعبية كبيرة ، فعمليات السخرية التي تعرض لها أريوس وآراؤه من العامة في الإسكندرية ، تؤكد أن آراء اثناسيوس حول ألوهية المسيح قد لاقت قبولاً عند الطبقات المتواضعة في الإسكندرية ، ونحن لا نعلم حجم هذا الانتشار خارج الإسكندرية. هذا الأمر يجعلنا نبحث في الفارق بين آراء أريوس واثناسيوس والفارق بينهما وبين الأفكار السابقة .

في البداية هاجم اثناسيوس أريوس من خلال منطق الثالوث المقدس المتشابه أي من جوهر واحد ، الأب والابن والروح القدس ، وهو المنطق الذي رفضه وفنده أريوس، بأن الأب وحدوي سرمدى ، والابن مخلوق والروح هي روح بشرية فقط ، بينما الابن تلقى من الأب حكمة أو منحه إلهية لفترة محدودة تلاشت منه بعد ذلك ، أو يعد أن انتهت مهمته. اثناسيوس رفض ذلك متمسكاً بإلهه (أنا في الأب والأب في) وقد فسرها هنا بطريقة رمزية بحتة مستعيناً برمز سياسي ووثني في نفس الوقت قد تعبر عن رؤيته السياسية في التعامل مع الوضع الديني بعد الاعتراف . لاحظ قوله ، "وهذا ما يمكن أن نفهمه من مثال صورة الإمبراطور ، حيث يوجد شكل الإمبراطور وهيئته في الصورة ، والهيئة التي في الصورة هي التي في الإمبراطور ، لأن ملامح الإمبراطور في الصورة ، وهي مثله تماماً ، حتى أن من ينظر إلى الصورة يرى الإمبراطور فيها ، وأيضاً من يرى الإمبراطور ، يترك أنه هو نفسه الذي في الصورة ، بسبب عدم اختلاف الملامح . حتى أن الصور يمكن أن تقول (أنا والإمبراطور واحد) وتبعاً لذلك ، فمن يسجد للصورة فهو يسجد للإمبراطور أيضاً لأن الصورة لها شكله وهيئته ، أنز بما أن الابن أيضاً هو صورة الأب فينبغي أن يكون مفهوماً بالضرورة أن ألوهية الأب ذاته هي كيان الابن ، وهذا هو ما قيل عنه (الذي إذ كان في صورة الله) ."

.(Athan.op.cit.23-5)

تلك الرؤية الرمزية للتفسير جعلت العلماء يرون أن (اثناسيوس) في دفاعه ضد (أريوس) سواء في مجمع نيقية أو بعده ، كان دفاعاً شعبياً محبباً . بالرغم من اللمة الوثنية السلطوية المقربة للمفهوم السياسي ، ولكنها لمحة معادة شعبية في المقام الأول ، ونظراً

أيضا لأنه يملك حجج وبراهين موثقة بالنص الصريح من إنجيل (يوحنا) أو الأناجيل الأخرى ، التي تبنت هذه القضية منذ الوهلة الأولى وبعد حادث الظهور أو (القيام ) في أن المسيح هو الأب أو الإله . وبالتالي (ثناسيوس) كان يملك أسلحة قوية مدعومة بالنصوص القديمة التي مو عليها فترة طويلة وظلت باقية . أما (أريوس) فقد توصل إلى وجهة نظره بدافع اجتهادي عقلاي مثله مثل القوسيين ومثل اجتهادات كليمنت و اوريجنيس . وربما كان في نظر (أريوس) وأعوته أن المغالطة في النص الديني أو تفسيره الروحاني أو المتعدد كما أقرته رؤية (أوريجنيس) من قبل ، وهو أمر معتاد عند العلماء الذين يدرسون الفلسفة والعلوم الأخرى بجانب علوم الدين ، وهم بذلك يختلفون عن الأسقف الذي تربى في الكنيسة وبعد فكوه عن تلك العلوم ، من هنا استطاع (أريوس) ومن قبله أن يتوصلوا إلى مفهوم فكري واقعي معقول أو يمكن قبوله من الناحية العقلانية ، حتى ولو جاء ذلك بمناقشة (يوحنا) نفسه صليح آخر الأناجيل .

معنى ذلك أن الثناسيوس عندما شرح وفسر وجاء بحجج قوية ضد أريوس ، كان مدركاً لهذا تلاماً على الأقل في مدينة الأسكندرية منذ عهد (ديميترىوس) الذي رفض أي فكر آخر (غير مباشر) دون الكتاب المقدس . وإن النص الصريح في الإنجيل سوف يدعم موقفه ، بينما أريوس اعتمد أيضاً على الأناجيل ولكن بصورة محددة ، ولم يأت من إنجيل يوحنا (آخر الأناجيل) بأي دليل ، بل اعتمد فقط (حسب ما وصل إلينا) على آيات من رسائل بولس وأعمال أخرى مثل (الرب قناني أول طريق من قبل أعماله منذ القدم ) (اع ٨٠: ٢٣) أي أنني مخلوق تعلمت الطريقة الإلهية ، كذلك (بعدما صنع نفسه تطهيراً لخطايانا جلس على يمين العظمة في الأعلى ، صائر أعظم من الملائكة بمقدار ما ورث أسماء الفضل منهم ) (عب ١: ٣: ٤) ، وهي تؤكد أنه مختلف عن جوهر الأب تماماً . فيما بعد (اتباع أريوس) حاولوا أن يلتفتوا لهذه المشكلة فجاؤا بأية من إنجيل يوحنا كدليل على صدق تفسيرهم نقول وأنت الإله الحقيقي هناك ، ويسوع المسيح الذي أرسلته " هذه الآية يفترض أنها لم تكن ضمن حجج أريوس (بالرغم من الشك في ذلك) ولكن الثناسيوس بحكمه ذكية استطاع أن يفسرها ويرد على تفسير الأريوسيين : " هكذا الأمر بخصوص أنت الإله الحقيقي ، فهو يقول هذا لكي يجعل الناس يتركون الإله الكائنة ولكي يعرفوا عن بقين أنه هو الإله الحقيقي ، أما (وأنت يسوع المسيح الذي أرسلته

بـ حرف (و) صنيغه من الصفة الأولى (اله الحقيقي)، من منطلق هذا جاءت أدواره إلا بهـ  
نسبة لشخص واحد<sup>١</sup>

(Athan.op.cit.24.8)

من أهم النقاط التي يمكن أن تؤثر في ازدياد شعبية اثناسيوس ضد اريوس، هي أن  
ريوس افتقد في تفسيره إعطاء المسيح لقب (المخلص)، ولكن حكمة اثناسيوس القوية  
شغلت هذا القصور وحولته إلى تهمة ألصقتها لاريوس، فأصبح اريوس بعيداً عن تطور  
مفهوم المسيحية المحلية في مصر، فالمصريين أدركوا المسيحية منذ القدم من خلال مفهوم  
الخلاص سواء الذي توصلت إليه الغنوسية أو أفكار اوريجينيس أو الذي تمسكت به أفكار  
النيسة السكندرية ضد اريوس. مفهوم آخر استغله اثناسيوس في مواجهة اريوس، فقد  
نقش اثناسيوس اريوس في طبيعة التغيير في جوهر المسيح، وان (الكلمة) أصبحت (في  
أي ريوس) قابلة للتغيير، فكيف يمكن للابن القابل للتغير أن يؤكد ويضمن للمؤمن خلاص  
بـ؟، هذا التساؤل أدركه اثناسيوس واستغله ضد اريوس تماماً، وكان استغلاله موقفاً في  
نقد لام العامة، وكان تفسيره أيضاً من أجل إثبات نظريته، فهو يقر "بأن الخلاص الكامل  
يبنى على الناسوت التام واللاهوت الكامل للمسيح فقط، لذلك كان المسيح هو الله، بكل ما تعنيه  
هذه الكلمة"<sup>٢</sup>

(Athan.op.cit.42-1)

معنى ذلك أن ينال البشر الخلاص وبالتأكيد حق الله والشركة مع الله، وغفران  
خطايا وخلود الروح، وهو أمر لا يمكن حدوثه إلا من خلال (الكلمة صار جسد) حيث كان ألها  
حقاً أمساً حقاً، وبما أن المسيح هو الله الحق فقد أمكنه تأكيد الجسد الذي اتخذته لنفسه، وبما  
أن الجسد كان حقاً جسداً إنسانياً وأصبح بإمكاننا البحث عن روح المسيح فينا والتي تمنحنا  
جاء أيديه جديدة.

(Athan.op.cit.42-1-2)

هذا المفهوم المفترض فيه أنه ليس بجديد، ذلك لأنه مفهوم غنوسي من قبل في  
بحث عن الخلاص بتنقية الروح بالمعرفة والتأمل والخلوة الإلهية، وهو أيضاً تحقيق أصلي  
لمفهوم اوريجينيس حول فكرة الإله - الإنسان التي رفضت من قبل، فقد عادة مرة أخرى.  
تلك يميل هذا المفهوم إلى حياة الرهبنة في البحث عن تلك الروح التي تنقل الراهب من الحياة  
مادية (العالم المادي الشرير) إلى عالم الروح أو مدينة الله في الأفلاطونية الحديثة التي أقوت  
هذا المفهوم تماماً. ولكن يتبقى لنا أن نحدد إلى أي مدى كانت إرادة الله واضحة في قبول



البلعنين عن أرواحهم ، هذه النقطة قال عنها (فالنتينوس) : أنها تصعد (الروح) إلى المرتبة الأخيرة في انتظار من يأتي لينقلها إلى عالم الأرواح "تقية الطاهرة" أي أن هناك إرادة قوية إلهية أخري أقر بها (أوريجنوس واثولطين) ، وأخيراً وافق عليها (أثناسيوس) بنقل الفكرة في تفسيره لمعنى أية (ولاه كما كان يونان في بطن الحوت ثلاثة أيام وثلاثة ليالي هكذا يكون ابنن الإنسان في قلب الأرض) (متى ١٢: ٤٠) . أثناسيوس فسر عملية إنقاذ يونان من بطن الحوت علي أنه إنقاذ من الجحيم (مدينة الشيطان) (الأرض) بإرادة الله وحدة دون غيره ، لا أنه أنقذ يونان دون أن يخرج آخرون من الجحيم . هذا الأمر يضي الكثير بالنسبة لأثناسيوس لأنه أقر بوجود مدينتين أو عالمين وهما من أهم الأسس التي نبتت عليها القنوسية وعدلتها أفكار (أوريجنيس) وتصارع من أجلها (أريوس) و(أثناسيوس).

أيضاً هاجم (أثناسيوس) (أريوس) في مفهوم الكائن الوسيط ، علي الرغم من كون (أريوس) لم يعبر عنه بهذه الصورة ، ولكنه أقر بأنه رسول بشرى يفوق البشر بمنحة إلهية خاصة به . عموماً فإن أثناسيوس لم يترك أية حيلة أو تهمة إلا والصفها بأريوس ، وهذا الاتهام حول الكائن الوسيط فسرهُ أثناسيوس بقوله:

إن الله بمقدوره الاتصال المباشر بالنا سوت من خلال الابن . ولا هو عاجز عن هذا الاتصال ، كما أنه بالتجسد لا يفتقد أي جانب من جلاله الإلهي بل يزيد ، ولو كان يلزمه استخدام كائن وسيط لأتمام الخلاص ، إذن وجب أن يستخدم كائنات وسيطة في كل تعاملاته مع الخليقة ، حيث أنهم (الأريوسيين) كانوا يريدون أن يكونوا وسطاء بين الإله والبشر .

(Athanas . Op. Cit. 30.)

معنى ذلك أن أثناسيوس لم يقدم تفسيراً واضحاً ، بل كان غامضاً بصورة واهية ، ولكنه أراد الإيحاء بأن أريوس وأتباعه ما هم إلا صورة مكررة من القنوسية ، هذا الإيحاء جعلنا نبحث بشيء من الدقة عن مضمون تلك القنوسية عند أثناسيوس.

في حوار أثناسيوس ضد الأريوسيين ، نجده يتهم أريوس وأتباعه (بالقنوسية) ، وبصفة خاصة غنوسية (فالنتينوس) ، ويبدو أن هذه التهمة مغلفة تماماً عند العديد من العلماء ، ونحاول أن نقدمها هنا لتلقى الضوء عن تطور المفهوم المسيحي في مصر خلال القرن الرابع.

من المعروف أن الاتهام الأول للغنوسية ورجالها ، هو بعدهم عن الكتاب المقدس . ولكن المؤرخين والعلماء لم يناقشوا لماذا بعدوا هؤلاء عن الكتاب المقدس؟ هل لقصور في كتاب المقدس أم لعدم وجود قدره فكرية أو رمزية تستطيع تفسيره ، أم اتهم أدركوا أنه لا يشوي يمكن تغييره وتعديله وتطويره ، تلك هي المناقشات التي التصقت بالغنوسية ، وهي يناقشها وفلت كعقبة أساسية ضد تفاسير أريوس اللاهوتية . فإن التهمة الأولى عند (أريوس) هو بعده عن الآيات الإنجيلية ، وهو الذي جعل أنثاسيوس يلصق في كتابة عن غنوسية أريوس:

"الجميع في كل مكان يخبروننا عن وجود الكلمة، ولكن لا أحد يخبرنا عن وجوده منبته ولا عن خلقه بالمره، ولكنني أتساءل أين وجد هؤلاء المشبهة أو المسرة السابقة على تمة الله، إلا إذا كانوا قد تركوا الكتب المقدسة، وتمثلوا بانحراف فالنتينيوس ، لأن فالنتينيوس قد يدعي غير مولود ، له صفتان هما الفكر والمشبهة ، فهو فكر أولاً ثم أراد فيه بعد ، وما فكر يلم يتطلع أن يقدمه إلا حينما صارت له قوة الإرادة ، ولقد تعام الأريوسيون من هذا ، فحين الإرادة والمسرة تسبقان الكلمة ، فبالنسبة لهم إذن دعهم يناقشون فالنتينيوس ، أما نحن من كلمات الإلهية بقطعة فإننا نجد عبارة (كان) تطلق على الابن وعنه فقط سمعنا أنه كائن في إله وبه صوره الأب، أما في حالة المخلوقات وحدها فقد عرفنا أن الإرادة ما تم ووجد فيما بعد.... إذن فإن كان الابن مصنوعاً وشيئاً مخلوقاً، وواحد بين كثيرين، فيمكن أن يقال عنه: يُفَرِّقُ أنه صار بالإرادة " .

إن أنثاسيوس حاول أن يجعل من أريوس رجلاً علمانياً أكثر من كونه رجل دين، فهو خارج عن الإطار العام للكتاب المقدس، وهو قد أقحم تعاليم كافرة فلسفية حاول أن يدعمها من بل مذهبه، ولكن نلاحظ بعد دراسة متأنية لرد (أنثاسيوس) ، إنه في مجمل حديثه لا يرفض تفسير الأريوسي ولكنه يرفض أن يكون خارجاً عن نطاق الكتاب المقدس ، يرفض أن يكون ليسع بشراً مادياً وإلهياً لفترة محدودة، يرفض أن ينتصر الفكر الغنوسي القديم، وأنذاك أصبح الأناجيل محدودة التعامل، وتسود الأفكار الغنوسية مرة أخرى ، ولكن ذكاء (أنثاسيوس) أخذه السياسية وكذلك موت (أريوس) هي أهم الأسباب التي حققت لأنثاسيوس هذا الانتصار

اللاهوتي. في حين نجد اثناسيوس قد يبدو ناتهاً في تفسير بعض الآراء والتهم التي لا نُسدرك تماماً أنها حقيقية، ولكنه كان رافضاً دائماً لكل الفكر الأريوسي الرافض لتقاليد الكنيسة. (هرتك) يقدم رؤية حول أريوس وأفكاره، بصورة قد تبدو عامة عند العديد من

العلماء دون أن يكون هناك مصدر غير أفكار اثناسيوس، فيقول:  
"إن تعاليم أريوس انتشرت أن بسرعة في العهد القسطنطيني بين الوثنيين المتعلمين وأنصارهم المتعلمين الذين انضموا إلى الكنيسة في ذلك الوقت) يقصد بهم المسيحيين المحدثين بعد الاعتراف) لأنها كانت تتفق إلى حد كبير مع بعض الأفكار الوثنية التي تنادي بأن الله واحد وسام ولا يمكن مقارنته بأحد، والذي خرجت منه عدة آلهة \* .

(هرتك) يقرر قضية كبيرة حول أن شعبية أريوس كانت شعبية حديثة غير متمسكة، روادها المسيحيين الجدد الذين دخلوا إلى المسيحية بعد الاعتراف بها، هذا المفهوم يعتبر سائداً عند العديد من العلماء، ولكن يمكن الرد على تلك الآراء بأن هناك أساقفة مخضرمين في المسيحية تمسكوا بهذه الآراء حتى توفوا مثل (يوسابيوس أسقف نيقومينديا)، يوسابيوس القيصري ( المؤرخ) وغيرهم، كذلك أن مفهوم أريوس حول إله الواحد، مفهوماً مسيحياً قاعماً حتى الآن وقبل أريوس وأنه ليس بجديد على المسيحية أن تعترف بالإله الواحد. إلا أن (هرتك) هنا أراد أن يعظم من جرم (أريوس) مثل كثيرين حاولوا ذلك، دون أن يكون لديهم مصدر لأريوس ينقل حديثه بنفسه.

يرى فريق من العلماء أن تحريف المعلومات واختلافها التي تتعرض للكنيسة المسيحية المصرية المبكرة في القرن الرابع الميلادي، كان من أهم أسباب وجهات النظر المنحرفة والمتحيزة والافتراضات الكثيرة المتداولة بين العلماء. يث أن التقارير المتعارضة والمؤيدة تختلف في تثبيت التواريخ مثلاً ومصادر الأحداث. وعليه يمكن إثبات أن هناك أيدي خفية حاولت أن تفند ذلك في صالح الكنيسة السكندرية فقط. على سبيل المثال، حددت التواريخ الفترة من عام ٣٢٨-٣٢٩م حتى عام ٣٣٠م أنها سنوات هادئة في عهد اثناسيوس، وهم يستندون في ذلك فقط إلى خطبة العيد وإيقاظ الكنيسة من خلال روح الأب. إلا أن هذه الخطب تغيرت في لهجتها منذ عام ٣٣٠م وهو العام السابق لقرار العقوف عن أريوس وعودته للإسكندرية عام ٣٣١م. ويفترض المؤرخون أن في العام ٣٣٠م أصبح للأريوسيين قوة

مضادة لاثناسيوس ، ولكن لم يحسم هذا الافتراض وتلك التخمينات لغياب المصادر والمعلومات حتى الآن ، وهي الخاصة بشأن مركز هذه القوة .

فمع بداية عودة اريوس بتصريح من قسطنطين عام ٣٢١م ، اتجهت لغة اثناسيوس إلى العنف الموجه لأريوس وللإمبراطور معاً ، يقول ( Tomson ) :

« ان السبب الحقيقي قد يكون رغبة اثناسيوس لأبعاد اريوس خارج مصر خاصة عندما زادت قوة الارويسيين بانضمام الميليئين معهم لمحاربة اثناسيوس » .

يمكن أن نضيف أن اثناسيوس أراد أن يحول القضية من صراع ديني إلى صراع سياسي نجح لمعرفته الحقيقة لقدرات اريوس الدينية ، فبن عملية الرفض هنا لقرار الإمبراطور بعودة اريوس ، ما هي إلا دعاية لحالة من التمرد على أمل ازدياد شعبيته كزعيم سياسي ديني كبير تنتظره الجماهير ليوقف ضد الاحتلال وسلطة الإمبراطور .

تلك النظرة السياسية الواضحة في تعاملات اثناسيوس تدعمها علاقته الغريبة بطوننيوس وباخوميوس قاندي الحركة الرهبانية في مصر آنذاك ، وأن اتجاهه للتحالف مع رهبان قد أمن خطط اثناسيوس ولكننا حتى الآن لم نتعرف تماماً على حدود هذا التحالف .

نتمسك الوحيد لذلك هو اثناسيوس نفسه الذي رغم كل مشاغله وصراعاته يذهب وينفرد بطوننيوس ويسجل حياته كراهب مع اختلاف الفكر الجوهري بينهما من قبل ، فالسؤال هنا هل كانت علاقته بالرهبان محدودة ولها أهداف خاصة في حدود الذين ناصرُوا ودفعُوا عنه ولجأ إليهم في بعض مراحل نفيه؟ ، الإجابة قد تبدو غامضة ، فاثناسيوس لم يعترف بأن كل الرهبان معه ، ولم يذكر عددهم ومن أي مناطق رهبانية ، ولكن مؤرخي القرن الخامس أرادوا ذلك وبناء آرائهم على تلميحات (اثناسيوس) أن الرهبان كانوا يناصرونه . ولكن أيضاً يبقى حادث التحالف مع الرهبان ورغبة اثناسيوس في الكتابة عن (اتنونيوس) الراهب ، التي يمكن اغتيالها صورة سياسية أو رؤية لمعرفة وجهة نظر الرهبان في سلطته وسلطة اثناسيوس نفسه .

هناك شكوك لا تزال تدور حول صحة كتاب (اثناسيوس) عن حياة (اتنونيوس) ، وذلك لاختلاف المفهوم الفكري بين الاثنين ، والاختلاف اللغوي ، فقد كان اتنونيوس يتحدث الببطية فقط بينما اثناسيوس لا يعرف سوى اليونانية ، من هنا ذهب (فرند) إلى أن حركة

أثناسيوس لتحقيق معاهدة مع الرهبان كانت لخدمة نفسه قبل أن تكون لخدمة العقيدة ، فهي عملاً حادقاً بالنسبة لتأثيرها القوي عقب مجمع نيقية . ولكن قد يبدو أنه أراد أن يستقطب الرهبان فيضعف الأريوسيين والميليتيين ، وذلك بأنه غير قليل في أسلوب التفكير الرهباني حيث

رغب في الخروج بهم إلى الحياة العامة والكنسية . هذا الاتجاه يدعمه ظهور النظام الباخومي عقب ذلك والذي رحب بالعودة لخدمة الكنيسة ، وكذلك خطب أثناسيوس (دراكونتيوس) الراهب من أجل إعداده ليتولى أسقفية (بارفا) في هرموبوليس ، فالخطب يحمل بعض الإشارات الفاضية حول رفض (دراكونتيوس) قبول هذا المنصب ، ولكن هناك من يؤكدون أنه (قبل) على الرغم من معارضة بقية الرهبان . عموماً الخطاب يضم عبارة لها مدلول يدعم رغبة أثناسيوس في التقرب من الرهبان ، حيث أقر " بأن دراكونتيوس ليس الأوحى من المختارين من بين الرهبان " وهذا يضي أن أثناسيوس كان في سبيله لتدعيم الكنائس بقلادة من الرهبان مثل دراكونتيوس والراهب أمون من دير بوادي الفطرون آنذاك . ولكن على أن يطعوه أولاً ، وبالتالي فإن أثناسيوس قد اعتبر مسألة اقتحام الحدود الرهبانية نقطة حساسة في صراعه مع الأريوسيين والميليتيين .

تلك الأمثلة توضح سياسة أثناسيوس، ولكن بعض العلماء أكدوا على أن أثناسيوس حتى قبل وفاته عام ٣٧٣ م . كان لا يزال يصارع من أجل تقوية موقفه العقائدي إزاء المسيحيين المصريين الذين كانوا يكرهون أن يتبعوه طويلاً ، فهو يقول في خطاب العيد عام ٣٦٧ م :

" لقد زوروا الكتب التي تسمى الجداول ، وفيها بينوا النجوم ، أعطوها أسماء القديسين...  
أنني خائف من قدر الكتب ، وإن يقرؤوا كتبهم ، لذلك يجب عليهم أن يقرؤوا كتباً أخرى وإن يبتعدوا عن الكتب الأبيقورية "

(Ahans.P.G.EP.Festalis.39.1)

هكذا حتى العام الأخير من عمر أثناسيوس كان الصراع لا يزال قوياً في مصر ، ولكن يبدو أن لهجة العدائية قد تغيرت بحكم سنه أو لخبرته أو لخضوعه المرغوب في عهد جوليان ، من هنا نجد أن (أثناسيوس) ربما اقترح التجمعات الرهبانية ، ولكن لا نستطيع الجزم بأنه نجح في استقطابهم في عهده على الأكل ، ولكن ربما نجاحه جاء في تطور الفكر الرهباني من انطونيوس إلى باخوميوس واتباعه الذين أصبحوا يعدون أنفسهم للحياة الدنيوية والاجتماعية ، وشكلوا جنباً قوياً بعد ذلك في المملطة الكنسية المصرية فسي القرنين الخامس والسادس الميلاديين .



نماذج تصويرية لعملية انيثاق (مولد) الاله الفروديت أحد أهم الموضوعات  
اليونانية المعروفة في نحت اثناشيا، القطعتان من المتحف القبطي.

القرين الرابع والخامس الميلاديين.



قطعة حجرية من المتحف التتبي رقم ٧٠٣١ ماس ٤٢x٣٥ عليها نقش بارز بعمق يمثل  
الاله نيلوس أو حابي، يحمل فوق كتفيه خيبرات النيل وبركاته في صورة رموز صغيرة مثل  
انسان آدمي وفروع نباتية وحيوان ليس له ملامح. الشكل العام لاله النيل يبدو بلحية وشارب  
وعيون جاحظة ومحددة ورأس غير مواكبة لحجم الجسم.

القطعة من اهناسيا. القرنين الثالث والرابع الميلاديين.



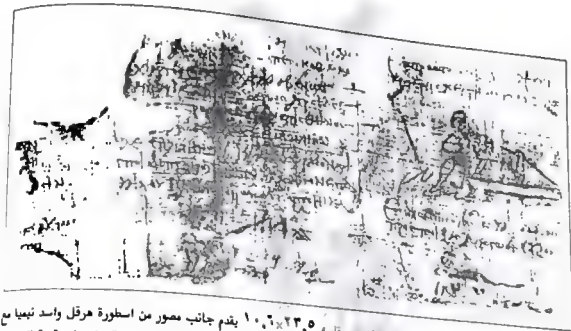
قطعة نحتية من مادة الرخام من مصر من مكان غير معلوم ترجع الي اواخر  
القرن الرابع الميلادي. مقاس ٥,٥ x ٤,٥ محفوظة في جينيف **Geogr**  
**Ontiz collectio** تمثل الراعي الصالح يحمل الحمل فوق كتفيه.



قطعة نحتية من العاج تمثل الراعي الصالح أو أورفيوس .  
محفوظة في ليفربول

متحف **Merseyside county**





جانب من مخطوط مصور عثر عليه في أوكسريخوس، مقاسه ٢٣,٥ × ١٠,٦ يقدم جانب مصور من أسطورة هرقل وأسد نيمياء مع شرح أسطوري للقصة بملفهوم أيماني مواكب للفكر الديني المعاصر خلال القرن الثالث، في خلفية البريدية عثر علي قصة للبطل الأسطوري إكيليوس.

القرن الثالث الميلادي.



قطعة نحتية من الحجر البلوري عثر عليها في مصر في مكان غير محدد. مقاسها ٧,٥ x ٣,٥. محفوظة  
في متحف (The Walters Art Gallery in Baltimore) وهي تمثل البطل هرقل في  
وضع نهائي للقضاء علي اسد نيميا بعد أن حملته علي كتفه ويستمد لطرحه علي الأرض. القطعة تمثل روح  
مدرسة الاسكندرية في القرن الثالث الميلادي بما تحمل من ملامح هيلينستية واضحة في الوقفة والتوازن.

القرن الثالث الميلادي.



لوحة منحوتة (تذكارية) تصور إحدى الموضوعات الأسطورية الهيلينية ، لاروبا علي الثور  
الذي يرمز لنوس. منفذة بأسلوب فن القرنين الثالث والرابع الميلاديين.

من متحف (The walters of Art) بالتموري.



لوحة منحوتة (تذكارية) تمثل جانيميدس بواسطة النمر (زئوس) القطعة من العاج من المحتمل انها تنتمي لدرسة الاسكندرية الفنية محفوظة في متحف (The Walters of art) بالتموري.

يرجح انها تعود للفترة ما بين القرنين الثالث والرابع الميلاديين.



## الفصل الخامس

### الرهبنة وتدابير الخلاص في المجتمع المصري

تحدثنا فيما سبق عن مراحل تطور الفكر الغنوسي - المسيحي في مصر خلال القرون ثلاثة الأولى بعد الميلاد ، ولعل العامل الوحيد في تلك المراحل المختلفة هو بحثها عن خلاص بصفة دائمة ، بحيث يكون مشرعاً ومقنناً ومديرأً بأحكام لاقتناع الشعب . نجد أن المحاولة في تدبيره جاءت مختلفة حسب وجهات النظر المؤدية لذلك . وقد نجحوا في تدبيره في حد ما ، لقد كان الجزء الخاص بالشق التطبيقي فيما بينهم موحدًا سواء كان في الغنوسية وطوائفها (الباسيليديّة-الغالنطينية) أو في صلب تعاليم كليمنت أوريجنيس . كما كان الفكر لرهبي قد أقدمت عليه الأفلاطونية الحديثة في تدعيم هذا الشق التطبيقي في مصر . الذي نتج عنه (أو عنهم جميعاً) نظام ديني وعقائدي جديد لعب دور الريادة الهامة في المجتمع المصري آنذاك . وهو نظام الرهبنة الباحث بصفه مستمرة عن الخلاص . أو هو النظام الديني الذي يذهب ويطلق مفاهيم الخلاص في كافة التعاليم التي ظهرت كما سبق

## أولاً: الرهينة المصرية والعقيدة الغنوسية في القرن الأول

مما لا شك فيه أن المصادر البردية و النصوص التي عثر عليها في منطقة مصر الوسطى والعليا وترجع بأصولها إلى القرن الثاني الميلادي، تتم عن أصول رهبانية قديمة في مصر قبل ظهور رهبنة اظونيوس . هذه النصوص تحدد لنا الطبيعة المبكرة لأصول الرهينة، وهي تكاد تكون متشابهة إلى حد ما مع تعاليم اظونيوس وشنودة فقط ، فهي خاصة ببيلة منبوذة أو نبئت نفسها بعيداً عن حياة المجتمع لتخلوا في عالم الروحانيات من أجل الخلاص، فهناك دلائل تؤكد أن الرهينة في مصر ككيان ديني قد ارتبطت في البداية بالعقائد الغنوسية، فهي مطابقة لمفهومها من الناحية النظرية في احتقار الجسد وتطهيه من أجل نقاء النفس أو الروح، كذلك احتقار الشهوة الجسدية والبعد عن الأمور الدنيوية أو الانغماس في اللذات ، كذلك حالة التفرد في البحث عن الخلاص من خلال المعرفة والإيمان ، بالإضافة إلى سعيهم منذ البداية إلى تحديد وتقسيم البشر إلى فئتين إحداهما قادرة علي الخلاص والأخرى لا نستطيع ومن هنا وجب علي القادرين أن يبتعدوا عن الباقين وأن ينفردوا في أماكن نائية حتى يستطيعوا استكمال المسيرة والنجاة بأنفسهم.

إن التعاليم الغنوسية التي اكتشفت في نجع حمادي ، تؤكد دون شك هذه الحقيقة، فالباحث في إيجيل (الحق) وإيجيل (شيث) وإيجيل (بونج) ، يجد أن هناك صفات مثالية محددة لحياة الرهبان ، ومخصصة لهم تماماً ، وإن هذه الأناجيل كتبت لهؤلاء الرهبان المقيمين علي تخوم تلك المناطق التي تقع في مكان متوسط من مصر الوسطى والعليا . ويمكن أن نضيف لتلك الأعمال عملاً هاماً كان له الأثر الكبير في نمو حركة الرهينة وهي الكتابات الهرمسية (الهرمسية المصرية) The Egyptian Hermies في هذه الكتابات نجد مقالة لشخص يدعى (بويماتدرس) Poimandres يصف لنا هروب الروح البشرية من العالم المادي إلى عالم الروح النقي وهي تعاليم أصيلة في حياة الرهينة، يحتمل أنها غنوسية الطابع ، فإن الاتجاهات

لحديثه في البحث عن صلة بين مفهوم الهرمسية وعلاقتها بحدود المعرفة الغنوسية. قد حددت أن هناك اندماج قد حدث بينهما ، اندماجا جاء لخدمة التعاليم المسيحية ولاسيما في القرنين الثالث والرابع الميلاديين .

(بويماتدرس) يقول: " أولاً يتحلل الجسد المادي .. فيختفي الشكل الظاهري الذي نراه فيه الآن ، فتذهب الحواس الجسدية إلى مصادرها ، فيذهب الجسد والشهوة إلى الطبيعة الغير مثالية ، وغنذا تطير الروح إلى أعلى عبر السبع السماوات المتوافقة .. المفهوم هنا هو خلاص النفس حتى تجد السبيل نحو الاتحاد بالله والفوس في ملكوته ، فهي عند بويماتدرس تنخلص في أسس هامة وقواعد منضبطة إذ ما نفذت عبرت الروح السماوات السبع واتحدت بالله ، فهو يقول: في المنطقة الأولى (الأساس الأول) يتخلى الإنسان عن النمو والنقصان (الأكل والشرب) ، وفي المنطقة الثانية عليه أن يتخلص من القدرة الشريرة الكامنة في نفسه ، وفي منطقة الثالثة ، عليه أن يتخلص من خداع الشهوة نهائياً ، أما في المنطقة الرابعة ، فعليه أن يتخلص عن الرغبة في السلطة والهوة لأنها أمراض معاصرة مزمنة ، وفي المنطقة الخامسة ، أن يتخلص من التهور والظن الظالم ويبعد عنهما تماماً ، أما في المنطقة السادسة ، فعندما يصل إليها سوف يصبح وكأنه قد تخلص من كافة الأساليب الشريرة التي تتم عن احتياجه للمال والحداد ، وفي سابعة عليه أن يعترف بذنوبه وخطاياه ويكرهما ويهجر فيهما الكذب ، وبعد ذلك سوف يقف عازياً من كل ذلك ، يمتلك قوته (هو) ، ويدخل في ملكوت الكائنات الغير المتغيرة ، ويصعد إلى الأب مرتبة بعد مرتبة ، وعندما يصبح في سيادة كاملة ، ويصبح الله نفسه الذي هو هدف كل ما يمتلك معرفة ، فسوف يصبح بإيمانه إله .. "

تلك هي الرؤية الغنوسية عند (الهرمسية) عن التبتل أو التمسك أو الرهبنة ، في لوصول ترجع تقريباً إلى منتصف القرن الثاني الميلادي ، علي الرغم من أنها ليست مدرجة ضمن التعاليم المسيحية ، إلا أنها تعطي لنا رؤية فلسفية روحية مواكبة لحركة التطور الديني لقنوسي-المسيحي في مصر خلال النصف الثاني من القرن الثاني الميلادي . الملاحح الرهبانية الواضحة في العقيدة الغنوسية وكذلك في الهرمسية قد تبدو مرفوضة من جانب العلماء كنوع من الأصول الرهبانية مسيحية الطابع في مصر ، ولكن المقومات الفكرية والروحانية والحافز



المشجع من خلال فكر موجهة ناحية الرهينة قد يبدو واضحاً في المفهوم الغنوسي أولاً ، ولسم  
 يكن حافظاً عند المسيح أو لرسول أو أنجيل التلاميذ .  
 رؤية (بويماتدرس) عندما نلقاها بالتعاليم الغنوسية المكتشفة في نجع حمادي وبصفة  
 خاصة إيجيل (شوث) هؤلاء الرافضون للتقاليد الكنسية ، وكذلك مفهوم الروحانيات الرهبانية  
 المصورة في إيجيل (بونج) ، نجدها نموذج منظور طبيعي للفكر لرهباني في القرن الثالث  
 الميلادي ، وهي تؤكد على أنها أصول غنوسية الطابع . ولكن يمكن مقارنة تلك الرؤية  
 الهرمسية مع رسائل (الأنبا أنطونيوس) النسكية ، والتي قامت على عناصر أساسية حدها  
 (أنطونيوس) كتعاليم روحانية أصيلة ، تكاد تتشابه إلى حد ما مع رؤية (بويماتدرس) لاحظ  
 قول: "المصر (الأول) هو أن يتمسك بالأسفار المقدسة والمكتوبة فهي أساس علمنا للنسكي  
 من البداية إلى النهاية ، (الثاني) أن تكون قريب من الروح القدس من أجل التوبة وهي كناية عن  
 الاستجابة البشرية للخلاص فتعمل الروح القدس على تسهيل الطريق أمامها حتى يتحد مع الله،  
 (الثالث) هو البعد الثام عن المغريات الدنيوية والاعودة للوراء أو الشعور بالندم، (الرابع) هو  
 التخلص من الشهوة الجسدية مطلقاً عن طريق الفضائل الخير التي يرشدنا بها السروح القدس  
 (المقصود بالروح القدس عند أنطونيوس هي الضاية الإلهية في فكر أوريجينيس) ، و(الخامس)  
 أن تعمل على التخلص من مفسدي الحياة النسكية قسوة القلب، الرياء، الظن، الظلم، التظاهر،  
 انقسام القلب، فهي أمور شديدة للنفس التي تسعى لطهارة والخلاص، (السادس) أن تعمل على  
 إفراز ما يفيد روحك، أي التميز بين الحق والباطل، والتمسك بكل الفضائل النافعة، (السابع) فيه  
 تستطيع أن تضبط جسلك وتتحكم فيه من شهواتك فهي ضرورة صحية في جهاد الناسك، (الثامن)  
 وفيه أن تكون متواضع معترفاً بخطاياك، باكياً على ماضيك، متجديداً في بكائك باستمرار حتى  
 تضبط نفسك حتى تصبح وكأنك بلا خطيئة، (التاسع) فيه تستعد بروح حاضرة لاستقبال الفرح  
 الروحي، فهو علامة التمسك الحقيقي فهو بمثابة الضمان للنفس ورفعة العقل وتغذيته، وفيه  
 تستطيع أن تجاهد ضد الشيطان ، وتبني نفسك للمستقبل المعيد بنجاح توبتك وقوته ا، (العاشر)  
 فقد تكون فيه مهياً تماماً لعبور جوهرك أو ذاتك وترتفع إلى الله وبذلك تسمو فوق جانبك الشرير  
 وتبقى روحك التي هي ثمرة ونتاج وعمل الروح القدس فتعود إليها "

(أنطونيوس الرسالة رقم ١١)

مفهوم الرهبة عند انطونيوس يحمل الطابع التدريجي للوصول إلى الاتحاد بالله ، وهي سمة غنوسية واضحة في التعاليم الروحانية التطبيقية لها ، وتبدو تعاليم أنطونيوس نموذج منظور (تابع) من التعاليم الغنوسية ، وهذا الافتراض قد يبدو واقعي لعدم وجود فكر مسيحي مبكر يستند إليه أنطونيوس في أعماله الرهبانية علمه ببعض تعاليم أوريجينس ، الذي أثبتت الدراسات أنه مطبق رافع للروحانيات الغنوسية ولكن في إطار تعديلها وتهذيبها . وملامح الرهبة الأوريجينية قد تبدو واضحة عند (انطونيوس) وبصفة خاصة مفهوم (الروح القدس) كعامل أساسي في الترقى من طبقة إلى أخرى نحو الله . أيضاً نجد تأثير واضح للالطونية الحديثة والماتوية ، وهي عقائد تركت أثرها في التكوين العقائدي في مصر وبصفة خاصة الشق التطبيقي للعقيدة المسيحية .

من هنا ، ومن خلال المقارنة السابقة يمكن افتراض أن حركة الرهبة لا تزال مدرجة ضمن التعاليم الغنوسية المبكرة ، بل وارتبطت بها تماماً ، وعلى الرغم من الرفض الدائم من جانب العلماء والمؤرخين المسيحيين لهذا الفرض ، فإنهم لا يسعون نحو إثبات مصدر روحانيات الرهبانية في العقيدة المسيحية لا في أناجيل التلاميذ أو في عمال الرسل . وبالتالي فإن مسيحياً ما بعد القيامة قد شكلت مفهوم تطبيقي لممارسة المسيحية في ظل الظروف صعبة للدعوة المبكرة من جانب الرومان واليهود . وأدت الفلسفة دوراً خطيراً في تحديد تلك الممارسات فيمكن القول بأن الفكر الرهباني فكر فلسفي- ديني ، وليس ديني- فلسفي حسب وجهات النظر الأخرى . ولكن ليست تلك المقارنة هي الدليل الوحيد لدينا لإثبات غنوسية رهبة بل أن الأدلة التاريخية والمصادر قد تزيد من تأكيد هذا الافتراح .

في البداية يجب مناقشة أمر هام ورد عند (فيلون) ونقله (يوسابيوس) عن فئة (المنصرعين والأطباء) غرب الأسكندرية . وذلك لأنها من أوائل الحركات الرهبانية القائمة على الفكرين الفلسفي والديني ، وهي حركة واكبت ظهور مسيحياً ما بعد القيامة ، وواكبت ظهور الفكر الغنوسي في الإسكندرية على يد (كرينثوس) اليهودي الإسكندري في حوالي (٧٠-٥٠ م) . في وصف (فيلون) لهؤلاء المنصرعين من اليهود في كتابه (De Vita Contemplativa) ونقلها (يوسابيوس) دون مبرر مقتع منه سوى أنه أرد إثباتاً أنهم (يهود رهبان مسيحيين) . التركيب قد تبدو غريبة ولكنها مقبولة من وجهة نظر

(يوسابيوس) في توضيح أن ظهور المسيح ظهرت فئة من اليهود دارسة للفكر الفلسفي واعترفت بالمسيح ، وأصبحت رافضة للناموس اليهودي ، ورغبت في الاستقلال بعيداً من أجل ممارسة دينه جديدة . (يوسابيوس) كان كارهاً لليهود و كارهاً لحالة الاندماج المسيحي اليهودي المبكرة ، فقد أراد أن يفصل المسيحية عن اليهودية ، مستخدماً تلك الفئة الرهبانية في غرب الإسكندرية ، ولكنه لم يفسر لنا من أين جاءت لهم تلك التعليم ، هل هي تعاليم رسوليه مسيحية ؟ أو هي حالة من المزج الفلسفي الديني الحادث في مدرسة الإسكندرية . بالإضافة إلى أنه عندما بدأ في تدوين كتابه (تاريخ الكنيسة) كانت حركة الرهبنة منتشرة ولها ثقل تاريخي وعقائدي هام في المسيحية المعاصرة له ، وبالتالي فإنه من المحتمل أن تكون لديه رغبة في توضيح أصولها المسيحية بعيداً عن اليهودية أو القنوسية ، وهو الأمر الذي جعله يستند لوصف فيلون عن تلك الفئة ، ويستعين منه ما يتفق مع ميوله وأهدافه .

عموماً (يوسابيوس) يؤكد من خلال حديثه عنهم نقلاً من فيلون " أن هذا الجنس يرتكز في مصر بنوع أخص ، في كل منديرياتها ، ولا سيم نواحي الإسكندرية " (Eusebius.11.17.7.) (فيلون) (Philo.V.C.35.44) هنا يحدد لنا انتشار هذه الفئة في مصر ، وربما كانت هناك أخبار قد وصلت إليه وهو قاطن في الإسكندرية عن انتشار هذا الجنس في كافة المديرية المصرية ، التي كان عددها آنذاك ٢٦ مديرية ، ولكنه أختص فقط بوصف جماعة الإسكندرية لقربها منها . فهو يحدد موقعهم على تل يشرف على بحيرة مريوط .

ليس لدينا معلومات عن وجود فئات بهذا الوصف منتشرة في المديرية المصرية ، وهل يقصد بها فيلون (جنس اليهود) أم مقصودة (جماعات متضرعة منهم) . عموماً استند (يوسابيوس) إلى وصف (فيلون) لهم بأنه وصف يتشابه مع حالة الزهد والتقشف والروحانيات الرهبانية على عصره (يوسابيوس) فيقول:

" وأصبح الفضل للناس من كل ناحية يهاجرون إلى مستعمرة الأطباء ( ولا ندري هل هم يرغبون للشفاء الجسدي أم لشفاء لروحي) ، إلى موقع مناسب جداً يشرف على بحيرة مريوط ، فوق تل منخفض ممتاز الموقع بسبب توفر الأمن فيه وجودة مناخه ... في كل بيت يوجد مكان مقدس يدعى تساً ويدبراً "Ο καλείται σεμνείον και μοναστήριον" " وحيث يؤدون أسرار الحياة الدينية في عزله تامة ، وهم لا يدخلون إليه أي شيء ، لا طعام ولا شراب ، ولا أي

نبي، يتصل بجاذبيات الجسد ، بل الشرائع فقط وأقوال الأنبياء الحية والترانيم وغيرها مما يساعد على كمال معرفتهم وتقواهم وكل الفترة من الصباح إلى المساء هي وقت رياضة لهم ، لأنهم يعرفون الكتب المقدسة ويفسرون فلسفة آياتهم بطريقة رمزية معتبرين الكلمات المكتوبة رموزاً لتفاتيح خفية أعطيت في صور غامضة ولديهم أيضاً كتابات من القدماء مؤسسي جماعتهم الذين تركوا أثراً كبيراً رمزية وهؤلاء يتخذونهم قدوة لهم ويقلدون مبادئهم.

(Philo.P.475.14-22, 34)

يطلق يوسابيوس على مفهوم تلك الكتب بقوله " ويبدو أن هذه الأمور قد رواها شخص سمعهم يفسرون كتاباتهم المقدسة ، ولكن المرجح جداً أن مؤلفات القدماء - التي يقول أنها عندهم - هي الأنجيل وكتابات الرسل وربما تفسير بعض النبوءات القديمة ، كما تتضمنه الرسالة إلى العبرانيين والكثير من رسائل بولس ".

(Eusebius.H.E.11.17.12)

(يوسابيوس) يحاول أن يؤكد دون مصدر أنهم كانوا يعرفون المصادر المسيحية، لأن (فيلون) الذي وصف لنا هؤلاء، قد توفي عام ٥٠ ميلادي ، أي بعد رحيل المسيح بحوالي (٢٠-٢٥ عام) ، معنى ذلك أن هؤلاء المتضرعين قد عاصروا على أقل تقدير الفترة ما بين ٢٠-٤٠م ، وحتى تلك الفترة لم تثبت لدينا أن الأنجيل وأعمال الرسل قد جاءت إلى مصر في هذا الوقت المبكر . فأعمال الرسل كتبت في الفترة ما بين (٥٠-٦٠) ، نضيف إلى ذلك أن فيلون لم يشر من بعيد وقريب على أنهم من اتباع المسيح ، أو أن تلك التعاليم منبوذة من النصارى اليهودي ، بل أنه كان معجب بهم لأنهم حققوا مفهوم وتعاليم جديدة في الجمع بين الفلسفة والدين ، وهو المذهب الذي كان أساس علم فيلون في مدرسة الإسكندرية آنذاك .

من هنا نجد أن (يوسابيوس) حول أن يوضح أصول الرهبنة في مصر مسيحية لطابع، ولكن يجب أن نقارن وضع هذه الجماعة مع التعاليم الغنوسية الغامضة على نفس المذهب التوفيقي بين الدين والفلسفة ، والتي استخدمت الفلسفة لك رموز الغموض المسيحي المبكر عقب قيام المسيح . من هنا جاءت محاولة (كرينثوس) الذي يحتمل أيضاً أن يكون أحد زعماء هذه الفئة ، كذلك من قبله (ابيلوس) اليهودي الذي يحتمل أيضاً أن يكون قد خرج من تلك الفئة التي كانت تمزج بين تعاليم الكتب المقدسة والفلسفة بشكل رمزي ، ولكنهم يختلفون

عن فيلون الذي تعمق في النظريات الفلسفية اليونانية ، بينما قبلوا المسيح أو كانوا يؤمنون بالمخلص القادم والذي علم به يوحنا المصعدان لهم . فمن الثابت عند الرسول (بولس) أن تعاليم يوحنا المصعدان كانت مستقرة في الإسكندرية ، والتي كان يعلمها هناك ابلوس اليهودي . من هنا فإن فيلون قد تحير في وضع أسم لهم ، ربما جاء ذلك لعدم وجود تعريف ديني محدد آنذاك مثل القنوسية أو المسيحية .

مما يوضح أن الرهبنة قد ارتبطت أولاً بالكيان الفلسفي ، وهو ما يميزها بالثنسق مما يوضح أن الرهبنة قد ارتبطت ذلك عند هؤلاء المتضرعين من وصف فيلون:

التطبيقي عند القنوسيين ، ويمكن ملاحظة ذلك عند هؤلاء المتضرعين من وصف فيلون: " فإذا وضعوا الاعتدال كنوع من الأساس في النفس فإنهم يبنون الفضائل الأخرى فوقه ، فلا يتناول أحدهم طعاماً أو شرباً قبل غروب الشمس ، لأنهم يعتبرون التفلسف كعمل خلق بالأنور ، أما الاهتمام بحاجيات الجسد فلا يتفق إلا مع الظلام ، لذلك يخصصون النهار للأكل ، أم الثاني فيخصصون جزءاً قليلاً من الليل .. على أنه يوجد بعض - تنقد فيهم رغبة نحو المعرفة - ينسون أن يأخذوا طعاماً مدة ثلاثة أيام ، وهناك آخرون يتلذذون بالحكمة وليتهمونها إلتهاماً ، تلك الحكمة المغنعة بالتعاليم بلا حد ، حتى أنهم يحجمون عن الطعام ضعف هذه المدة ، وقد تصدوا أن يتناولوا إلا الكفاف من الطعام بعد ستة أيام "

يوسابيوس بعد ذلك يؤكد أن تلك الحقائق التي يرويها فيلون تشير بوضوح وبلا نزاع إلى أبناء شركتنا (المسيحيين) ، ويبدو ذلك هام عند (يوسابيوس) آنذاك لأنه ربما كان هناك من يشكك في هذا الانتساب ، أو ربما هناك من يقول أن الرهبنة أصول غنوسية فكان رد (يوسابيوس) هكذا " فليتبذ شكوكه وليقتنع بأمثلة أقوى لا يمكن أن توجد إلا في ديانة المسيحيين الإنجيلية " . وبعد قليل يصف بتشديد أكثر وتأكيد " فهم يفسرون الكتب المقدسة رمزياً بواسطة استعارات ، لأن كل الناموس يبدو لهؤلاء الناس كأنه مجموعة من الأعضاء الحية التي تكون الجسم فيها الكلمات المنقولة (الظاهرة) ، وأما المعنى المختبئ والمكتنز في الكلمات فإنه يكون النفس . هذا المعنى المختبئ قد درسه أولاً وبصفة خاصة هذه الطائفة التي ترى جمال الأفكار الفائقة كم في مرآة من الأسماء " . (Eusebius.11.17.20)

في الحقيقة أن فيلون قد روى تلك القصص بقصد إثبات أن هناك تغيير حاد في الناموس اليهودي ، ولم يشر إلى هذا التغيير ، بل حاول أن يثبت أنه نحو المحافظة على التقليد

اليهودية بالعلم الجديد والفلسفة والمعرفة . بينما يوسابيوس حاول أن يجردهم من يهوديتهم وناسمهم وأن يستقطب هذا الحدث لخدمة الأصول المسيحية في الإسكندرية آنذاك . لكننا نجد أنها تعاليم رهبانية واضحة وإن كنا لا نعلم عنها الكثير أو عن تطورها أو انتماجها مع أفكار أخرى ، ولكنها يهودية وبالتالي مسألة ارتباطها بالفكر القنوسي الذي تخصص في نفس التعاليم لرهباتية بعد ذلك ، يميل إلى أنها تعاليم أصولية للفكر القنوسي الذي يقترح أنه خرج عنها في مصر ثم حدث بداخله نوعاً من التطوير بعد ذلك . عموماً لا نستطيع أن نقف على أرض ثابتة في إثبات ذلك سوى ربط الأحداث وتقنين المعلومات المتاحة لتحقيق رؤية تاريخية محددة لظهور الفكر الرهباني في مصر وإته ليس بالضرورة أن يكون مرتبطاً بالمسيحية أو مفهوم تطويرها في مصر .

## ثانيا: الرهبة والعقيدة الغنوسية في القرنين الثاني والثالث الميلاديين

هكذا يتضح لنا بوضوح ظهور مفهوم الرهبة في مصر، في الإسكندرية وعلى بحيرة مريوط . هذا التطور يؤكد لنا اختلاط المسيحية بالنظم الفلسفية اختلاطاً لا محال له فيه ، وإن النظرية التي وضعها لنا (كيرينثوس) في تلك الفترة تقريباً (حوالي النصف الأول من القرن الأول الميلادي) ، كانت ذات شقين ، الأول: الإيمان بالنظرية ، والثاني: التطبيق الذي يحقق النظرية ، وهو ما يمكن أن نتلمسه في فئة (المتضرعين) غرب الإسكندرية . بالتالي فإن التطور الحادث بعد ذلك في النظرية الغنوسية على عهد (كربوكراتس وباسيليدس وفالنتينيوس) سوف يقابله دون شك تطور في الفكر الرهباني كجزء تطبيقي هام لتحقيق تكامل النظرية .

الدلائل تؤكد أن الرهبة الغنوسية كيان اجتماعي قائم بالفعل في مصر ، فالمعلومات المحددة التي أوضحها لنا (إبيفانس) في وصفه لجماعات رهبانية منتشرة في الدلتا ووادي النيل ، تعتبر معاكس للفكر الغنوسي الرهباني . فقد استطاع (إبيفانس) أن يفرق بين جماعات تدين بتعاليم (باسيليدس) وأخرى تدين بتعاليم (فالنتينيوس) فقد قال عن جماعات باسيليدس:

"إن جماعات (باسيليدس) منتشرة في مصر في المناطق المحصورة بين مدينة بروسبيتس (جزيرة غرب الدلتا بين فرعي النيل الكانوني-السمنودي) ومدينة أنتراب (طرنه حالياً غرب الدلتا)، كذلك في المنطقة المحصورة بين سايس ومدينة الإسكندرية".

### (Epiph. Parar.24.1)

تبدو جماعات باسيليدس الرهبانية قد تركزت في وسط وغرب الدلتا جنوب الإسكندرية ، وهي النواة التي أنبتت في تلك المنطقة لؤلؤ رهبانية عديدة منذ النصف الثاني

من القرن الثالث الميلادي ، في تلك المنطقة نشأ النظام الرهباني في مناطق شهيت وتيريرا وكاليا ووادي النظرون .

(ابيفاتس) في موقع آخر يحدد مواقع جغرافية لجماعات القنوسية (فالنتينيوس)

يقول:

• ان المدينة التي ينتشر فيها اتباع (فالنتينيوس) هي كثيرة منها فسي أنتريب (طرنه) وبروسبيتس ، وارسينوي ، وطبية ، بالإضافة إلى الجماعات القريبة من الإسكندرية ناحية لساحل .

(Epiph.op.cit31.2)

يبدو إن (ابيفاتس) قد أختلط عليه الأمر في منطقتي (أنتريب وبروسبيتس) في نسبهما لجماعتين ولكنه أختص بعض المدن الأخرى في الدلتا ومصر الوسطى والطيا والإسكندرية . عموماً فإن ظهور دليل على وجود جماعات رهبانية غنوسية في مصر خلال نهاية القرن الثاني وبداية الثالث الميلادي ، يؤكد أن هناك قاعدة تطبيقية لعلم الروحاتيات الرهبانية قبل ظهور تعليم (أوريجنيس) ، وبالتالي فإن ظهور الطائفة الرهبانية المعروفة (بالأوريجينية) كان أمر طبعياً للمحافظة على تعاليم معلمهم ، وقد انتشرت حتى القرن الخامس الميلادي في مناطق عديدة من الدلتا والصعيد . ولكن ليس لدينا معلومات عن المرحلة الانتقالية بين الجماعات لقنوسية والجماعات الأوريجينية ، وهل حدث اندماج بينهما أو تطور أو استقلا كل منهما في طريق مختلف عن الآخر؟ الإجابة غامضة ، ويبدو أن هناك اتجاه من جانب العديد من العلماء على أن تعاليم (أوريجنيس) قد ساعدت على ظهور هؤلاء الرهبان بفكرهم على الساحة الدينية كحركة معارضة ضد الكنيسة ، بينما يبدو أن الجماعات القنوسية كانت لا تزال تعيش منعزلة بعيداً عن التطورات الحادثة وعنصر المعارضة ، وبالتالي ليس لدينا معلومات عنهم . هؤلاء الرهبان كانوا القاعدة التي انطلق منها (انطونيوس وبولا ومكاريوس) في تأسيس جماعات رهبانية قوية ، وعدلها وغير منهجها (باخوميوس) ، وحاول أن يعيدها إلى أصلها (شودة) في نضيد الزهد والتقشف الصارم ، ومن هنا تكتمل مراحل النمو والتطور لحركة الرهينة في مصر .

التأكيد على علاقة الأوريجينية بالكنيسة ، قد يبدو أكثر إيضاحاً وإقناعاً منذ النصف الثاني من القرن الثالث الميلادي ، فقد كانت تلك العلاقة نسبية ، فأساقفة كنيسة الإسكندرية



الراغبين في كسب ود هؤلاء الرهبان ، كانوا ذو خنكة سياسية يسعون نحو اكتساب عطف الرهبان لاعتقادهم في قوة تأثيرهم على الشعب ، وكاتوا للوصول إلى ذلك ، عليهم في الاعتقاد في تعاليم (اوريجينس) فمن يوافق عليها يقف الرهبان في صفه مثل اثناسيوس وديونيسيوس ، ومن يخالف ذلك يقف الرهبان ضده مثل ما حدث مع البطريك (ثاوفيلوس) في نهاية القرن الرابع الميلادي ، حينما رفض تعاليم (اوريجينس) وأصر على خضوع الرهبان لسلطة الكنيسة وحدث اشتقاق كبير بينهم آنذاك . هكذا كان التطور الطبيعي لحركة الرهينة مصاحباً لتطور حركة التعاليم الدينية عند الرواد والمطمون المسيحيين في الإسكندرية ، منذ عهد (كرنيشوس وحتى اوريجينس) ، وهنا يتكلى الطماء بتعاليم الأخير الموحية لفكرة الرهينة ، حتى إن تاريخ بداية هذه الحركة بصورتها الصحيحة عند (اتلونوس) واكتب ظهور وتعاليم جماعات الأوريجينية في النصف الثاني من القرن الثالث الميلادي . ولكن مطومك (ابرياتس) عن جماعت هاسيليس وفالنتينيوس ، قد اكتب ما عثر عليه في (تجمع حمادي) ، فإيجيل (ثسيت الكبير) يصف هؤلاء الجماعات بقوله:

"بعد أن خرجنا من ديارنا ووطننا إلى هذا العالم جننا لنكون أجسادا في العالم، وكانوا

يكرهونا ويضطهدونا"

أن ارتباط مفهوم الكراهية هنا مع الاضطهاد ، قد يكون مخفص بالكنيسة ، فالكراهية أن ارتباط مفهوم الكراهية هنا مع الاضطهاد ، قد يكون مخفص بالكنيسة ، فالكراهية جعنتهم ينظرون إلى التقاليد الكنسية وكأنها: "الذين يعتقدون في التمجيد باسم المسيح، هؤلاء هم الذين يقتضرون بجهلهم ولا يملون من هم . تلك المقدمة في إيجيل (ثسيت الكبير) كان يليها الطقوس والنصائح الرهبانية المؤكدة أنها لجماعة تنتشر حولها مجموعة من الأديرة في مصر الوسطى والعليا . بل أن بعضهم كانت لديه أعين داخل الكنيسة أيضاً. نفس تلك الوثائق البردية ونفس المفهوم نجده في (إيجيل الحق) المنسوب لتعاليم القنوسي (فالنتينيوس) ، والذي حدد فيه الشق التطبيقي للزهد والتمسك والتشف الصلوم ، ويعتقد انه كان المسبيل للعديد من الجماعات الرهبانية التي ظهرت في القرن الرابع والخامس الميلاديين . هذا المفهوم حول تعاليم (فالنتينيوس) ، كاصل رهباني واضح ، لم تؤكدنا لنا برديت نجع حمادي فقط ، بل أكدها دون قصد (ابرياتس) في وصفه لروحانية اتباع فالنتينيوس وانتشارهم كجماعات روحانية الطابع في مصر، واتهم بملكون قدرة هائلة في الإقناع بالتعاليم المسيحية.

(Iren. Op.cit.1.1.3; II.3-5; IV.5:6). كذلك أكدها (ترتليانوس) في تقييم اتباع  
المعتننين بأنهم أكثر روحانية من الرواد ، (Tertull.Ad.Valent.5-4) وهي مصادر واكبت  
قدرة انتشارهم حوالي منتصف القرن الثالث الميلادي .

إن الانحزال بعيداً عن التقاليد الكنسية كموقف معارض لها وضعه (أوريجنيس) ، أكد  
على أن تلك الحياة الجديدة لا يمكنها أن تنمو إلا بعيداً عن الأوساط الكنسية ، وما عليهم إلا أن  
يتزكوا ويذهبوا كالفرد إلى الصحراء أو أطراف المدن ليحبوا فيها حياة القداسة في انتظار  
روحاني للمخلص . هنا يذهب (Duchesne) في محاولة لتجميل هذا الموقف في عبارة يقول  
فيها: "إنهم لم يعلنوا إنكارهم للكنيسة ، ولكنهم بعلمهم هذا أدولوها أو حصاروها ، حتى كان  
لراهب يعتبر نالداً حياً للمجتمع الكنسي"

المقارنة هنا جاءت لتوضح مفهوم الرهينة التي شاركت الكنيسة في الأعمال الكنسية،  
وبما يتلق مع التقاليد الباخومية الدنيوية أكثر منها الروحانية ، وهو النظام الذي تم قبوله  
في المجتمع الغربي دون الأنظمة الأخرى . فنجد الأتبا انطونيوس الذي كان معتزلاً تماماً الحياة  
لنفسه رافضاً لها ، يقول بعد شرح كبير عن حياته المنعزلة وزهده ونقشفه الشديدين:  
إن الكتب المقدسة كافية للعالم (Athnas.V.A.16) كأنه يعترف بأن الكنيسة آنذاك قد  
فُلت في إشباع حاجاته الروحانية ، وهو نفس الأمر الذي حققه أوريجنيس قبل أن يكون  
لنفا ، تلك هي الحياة الروحية خارج تقاليد السلطة الكنسية .

### ثالثاً: جغرافية الحركة الرهبانية في مصر

تجد إن مفهوم تحديد النزوح الرهباني عن (اوريجينس) هو كراهية الكنيسة ، وهو يتلق مع الآراء التي دلت جماعة (شيث الكبير) في الخروج ، ولكن من خلال رسائل الأسقف ديونيسيوس التي سجلها لنا يوسابيوس ، نجد سبباً آخر لهذا النزوح ، وهو الاضطهاد السياسي ضد المسيحيين في عهد الإمبراطور (ديكيوس) . وعلى الرغم من تباين السببين ، إلا أنهما يتفقان معاً في حالة رفض للحياة المدنية والسياسية ، والهروب إلى الصحراء من أجل تحقيق استقلال ذاتي ، سواء كان من الناحية الدينية الروحية أو من الناحية الاجتماعية والسياسية . هذا المفهوم عندما نطبقه جغرافياً ، وباستخدام مطومات (إبيفانس) وموقع اكتشاف أوراق نجع حمادي ، وبعض المصادر الأثرية الأخرى ، يمكن أن نرصد جغرافية رهبانية في مصر خلال القرون الثالث والرابع والخامس الميلادي .

يقول يوسابيوس نقلاً عن الأسقف ديونيسيوس:

”على أنني سأذكر حادثة واحدة من باب التمثيل، فإن (كرمون) كان متقدماً جداً في السن ، كان أسقفاً لمدينة تدعى نيلوس (جزيرة بالنيل جنوب منف جهة الشرق) هذا هرب مع زوجته إلى جبل العرب ولم يعودوا ، رغم أن الأخوة جدوا في البحث عنهما فأنهم لم يجدوهما ولا وجدوا جثتهما“.

(Euseb.VI.42.3)

مسألة نزوح المسيحيون من الوادي إلى أطرافه الصحراوية شرقاً وغرباً ، عندما نريد أن نفحصها من خلال الوثائق البردية والنصوص التاريخية ، قد تبدو صعبة للغاية ، لأننا نفتقد للمطومات المعاصرة وقت النزوح . لذلك فإن نص (ديونيسيوس) لم يعبر عن غاية نزوح كرمون وزوجته من الوادي شرقاً نحو الصحراء الشرقية المعروفة بجبل العرب ، وما هو مصيرهما ، وكذلك لم يقدم لنا (ديونيسيوس) أية معلومات توضح وجود جماعات رهبانية فسي

مصر آنذاك ، وإن كان تصنيف (إبيفانس) عن الجماعات الغنوسية قد يكون معاصر  
ليونسيوس الذي يحتمل أن يكون ملم بهم في تلك الفترة.

من ناحية أخرى ، نجد إن أوراق نجع حمادي اكتشفت في مدينة  
(كينوبوسكيون) Kenaboskion وهي قرية صغيرة تعرف باسم (الصياد) حالياً تقع على  
الضفة الشرقية لنهر النيل أمام مدينة نجع حمادي . في هذا الموقع الذي يتجه شرقاً عثر على  
لوثائق الرهبانية القبطية التي احتار العلماء في تحديد تاريخ محدد لها ، وإن اتفقوا أنها على  
إية حال من الأحوال لا تقل عن منتصف القرن الثالث الميلادي . يعتبر هذا الموقع متوسطاً  
لثلاثة المناطق الرهبانية التي قامت من حوله شمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً . فإين الاتجاه الحديث  
نحو اعتباره نواه للرهبة في إقليم مصر الوسطى والعليا يمكن تأكيده حالياً ، فبالى الشمال  
منه نجد مناطق رهبانية في مدينة (انتينوبولس) Antinopolis (الشيخ عبادة) وفيها عثر  
على رهبة مبكرة في مقابر المدينة الخارجية على حدودها الصحراوية ، تضم جماعات  
مسيحية متواضعة تعود إلى الفترة ما بين نهاية القرن الثاني وحتى منتصف القرن الثالث  
الميلادي . (جايث) اكتشفت تلك المقابر ، أشار إلى غنوسية واضحة ولا سيما في طريق الدفن  
وكذلك الأماكن المقامة فوق المقبرة من حجرات للعبادة وللطقوس الجنائزية التي تمتزج بين  
البنية المصرية والمسيحية الغنوسية . (سكوت) يرجع إنها نموذج مبكر للرهبة المقامة لفئة  
غنوسية مبكرة خرجت من تلك المدينة بحثاً عن الروحانيات داخل المقابر ، والتي مثلت لديهم  
في طقوسها الدينية الجنائزية عنصر العيش مع العالم الآخر ، وبالتالي امتزجت مع التعاليم  
المرية الغنوسية وصار فكر ديني واحد . إلى الشمال من تلك المدينة ناحية الشرق نجد موقع  
عرف باسم (بيسبير) Pisper انتشرت به حركة رهبانية بعد إن عاش فيه الراهب (انطونيوس)  
فترة زهده الأولى .

إلى الجنوب من هذا المركز (كينوبوسكيون) تقع مدن قبط Coptas و(لينوبولس)  
Latopolis (أسنا حالياً) ، وهي مواقع على أطرافها الصحراوية ظهرت مجموعة من  
الأديرة ، فضلاً عن انتمائها إلى الأقاليم الطيبية الذي أشار عنه (إبيفانس) بأنه كان معقل من  
معقل الغنوسية عند (فالنتينيوس) في مصر العليا . في طيبة لدينا أمثلة عديدة عن حالة مزج  
غريبة بين المعابد المصرية القديمة في البر الغربي بصفة خاصة وبعض المقابر ، بالثقافة

المسيحية القنوسية . (حالياً في طريقها لنشر دراسة أثرية متكاملة عن علاقة المعبد المصري والأديرة). ولعل النماذج الأثرية في دير المدينة أو أمام معبد هابو ، أو بجوار الدير البحري ، أو في بعض المقابر الفرعونية ، أو أمام معبد (دندرة) ، جميعها أدلة تؤكد على تعايش مسلمي مقبول بين العقيدة المصرية والمسيحية آنذاك ، ولعل الآثار المسيحية في تلك المعابد من قلايات وكنايس مبنية ، قد تؤكد تلك العلاقة ، وهو الأمر الذي عبرت عنه أنماط فنية وأثرية عديدة في الأقاليم المصرية .

في مدينة (كينوبوليس) ولد (باخوميوس) عام ٢٩٠ م ، وبدأ حركته الرهبانية من هناك في مدينة لينوبولس (أسنا حالياً) ، واعتكف في طابنا Taneva على الجهة الشرقية الجنوبية من حدود قرية (الصيد) شمال مدينة طيبة . نجد أن مدينة طابنا (طابنيسيس في اللغة القبطية) تابعة لدندرة ، وقد جاء ذكرها في بعض أوراق نجع حمادي كمرکز من مراكز الرهبنة القنوسية ، بعض الظماء حاولوا أن يجدوا علاقة بين أديرة باخوميوس وأوراق نجع حمادي ، ولكن إلى الآن لم يقلوا على أرض ثابتة بشأن تحرك تلك الوريقات وانتشارها الجغرافي ، ولكن الثابت أنه في حالات التمرد - التي كانت تحدث في الأديرة الباخومية بشأن السلطة بعد موت باخوميوس - ربما كان يؤدي الأمر إلى خروج البعض أو دخول البعض ، فحدثت على أثر ذلك الاختلاط بين تلك الأوراق وتلك الأديرة الأمر الذي جعل اسمها يتردد في أوراق نجع حمادي .

نفس تلك العلاقة اتجهت نحو مكان أديرة الراهب شنودة في جبل الطير (تل أتريب) غرب سوهاج حالياً ، في هذا الموقع أنشئ شنودة أديرته (المعروفة بالأبيض والأحمر) في القرن الخامس الميلادي ، ويبدو أنه كان متشدد معهم في الاختلاط بالأديرة المحيطة به لعظمه بظهم الزفاف ، أو لكونه رفض التطوير الدنيوي الذي وصلت إليه حالة الرهبنة في الأديرة الباخومية .

جاء في تسمية (بيلقس) مدينة (ارسينوي) في إقليم الفيوم ، كمعقل من معاقل القنوسية المائنتينية ، تلك المدينة انتشرت بها (الماتوية) طبقاً للنصوص التي عثر عليها هناك ، بالإضافة إلى قربها من مدينة (هيروكليوبولس) Heracleopolis ، والتي بها قرية (الكوما) كومη التي ولد بها الأنبا (تطونيوس) عام ٢١٥ م . تقريباً ، وكان يذهب إلى ارسينوي ، ويحتمل أنه تلقى أولى تعاليمه الرهبانية هناك ، فلم تكن الأديرة معروفة وقتئذ ، بل

من هنا مجموعة من الاتقياء الهانمون بالروحانيات وحب العزلة يجتهدون بكل طاقتهم فسي  
تفرغ عن العالم والابتعاد عن البشر، ويحتمل أن يكون انطونيوس قد اتصل بسهولة ليتعلم  
منهم للفضائل والقسوة بالجسد والذات لنقاء الروح ، فخرج إلى مقبرة ناحية ( الميمون ) وهي  
بداية منظرقة حالياً من إكليم بني سويف ( بها حالياً دير باسم انطونيوس ) . كذلك وعلى حدود  
بح المدينة ( ارسينوى ) جنوباً ، تقع مدينة (أو كسيرينخوس) البهنا حالياً ، والتي عثر بها  
على العديد من البرديات والنصوص الغنوسية والماتوية والمسيحية الرهبانية ، تؤكد أن على  
لراف هذه المدينة ظهرت بوادر رهبانية غنوسية الطابع في منطقة مصر الوسطى عموماً ،  
فضلاً على القيمة الفنية التي عبرت عنها مجموعة من المنحوتات الهامة في تاريخ مصر  
التي ، محفوظة حالياً في المتحف القبطي ، تمزج بين العناصر الفنية اليونانية (الوثنية)  
والمسيحية ، معظم تلك القطع عثر عليها في هياكل كنسية في المدينة ، وهي تجسد لنا مرحلة  
تتلاق في هام آنذاك .

مما لا شك فيه ، أن مسيحية مصر الوسطى والغيا ، قد خضعت في بعض فترات  
تسلطها الديني لمدينة (ليكوبولس) بالقرب من أسيوط حالياً ، ويبدو أنها كانت تضم تيار كنمسي  
مناض ومعارض لكنيسة الإسكندرية ومناش لها في السيطرة على أبرشيات مصر العليا  
والوسطى ، التاريخ المحتمل لبداية تلك النزعة السلطوية لكنيسة (ليكوبولس) بدأ في منتصف  
القرن الثالث الميلادي ، منذ موقف أسقفها (الكسندر) من العقيدة الماتوية ، ثم اختلاط عقائد  
مختلفة فوق أرضها كالغنوسية والماتوية والأفلاطونية الحديثة التي نشأت هناك ، فتكونت لدى  
تلك المدينة مقومات السلطة الدينية والفلسفية ، فعندما خرج (ميليتوس) وطلفته الميلبتين  
ليقرروا مصر ، لم يكن هذا الخروج مفاجئ بل كان مبنياً على أرضية ثلثية وراسخة آنذاك.  
على الرغم من ذلك ، فإن هذه المدينة تكاد تكون مجهولة في العديد من المصادر المسيحية  
والقبطية بعد القرن الرابع الميلادي . حتى أن دور حركة الرهبنة فيها ، لم يتكرر إلا مع أول  
راهب يخرج منها ويدعى (يوحنا النجار ) أو يوحنا الأسيوطي الذي ولد في عام ٣٠٤م وخارج  
في جبل ليكوبولس عام ٣٣٠م وتوفي عام ٣٩٤م ، ويحتمل أن تكون هناك تجارب من قبله أو  
بعده تميزت بلكر مغاير للكنيسة أو الرهبان تلك المنطقة ، الأمر الذي أدى إلى عدم ذكرهم  
تاريخياً.

جاء في تقسيم (إبيفانس) عن الجماعات الرهبانية الباسيليديّة والفالنتينية القائمة في غرب ووسط الدلتا ، وبصفة خاصة في الجزء الغربي منها والمحصور بين الفرع الكاتوبي والصحراء الغربية والحدود الجنوبية لهجرة مريوط . أولى تلك المراكز إلى الجنوب قليلاً كانت مدينة (أتريب) طرته حالياً ، انتشرت على أطرافها جماعات غنوسية منذ القرن الثالث الميلادي ، الشواهد الأثرية هنا يمكن أن تدعم مقولة (إبيفانس) ، فقد نلاحظ وجود ظفرة فنية جديدة في تلك المدينة ، فيمكن القول بأن شواهد قبور مدينة (كوم أبو بللو) التي تعبّر عن نموذج ديني نادر وخاص بمجتمع روحي إلى حد ما منذ نهاية القرن الثاني الميلادي تقريباً ، تؤكد أن هناك فكر جديد غير من مفاهيم وذوق المجتمع في تلك المنطقة . فالشواهد تجمع بين المؤثرات المصرية القديمة وكذلك الرؤية الفنية الهلنستية ، وأسلوب الروحانيات في الفن . والمتمثل في وقلة المتوفى المنضوع القدم من العالم الدنيوي إلى العالم الآخر ، باستخدام رموز مصرية قديمة جنافية الطابع مثل أتوبيس وحورس والمائدة المقدسة وأواني الخمر المقدس . جميعها رموز استخدمت خلال مرحلة الانتقال بين الفن الوثني والمسيحي ، كحالة من الاندماج والاختلاط حدثتها الأكلد القنوسية وهيأت مفهوم قبولها في الفن المصري آنذاك .

أيضاً في غرب الدلتا ، أشل (إبيفانس) إلى مدينة (بروسبيتس) وهي من المدن المجهولة تاريخياً وأثرياً حتى الآن ، يحتمل حسب قول هيرودوت : " أن بروسبيتس جزيرة تقع غرب الدلتا بين الفرع الكاتوبي والسمنودي ، ويحتمل أنها موقع نزول الجنود الإغريق في عهد الدولة الحديثة ، وبه استيطان إغريقي " ( يحتمل أنه خلال القرنين السادس والخامس قبل الميلاد ) (Herod.11.41.156. )

احتمالات (هيرودوت) تجعل هذه المدينة قريبة من موقع كوم جيف (نقراطيس القديمة) ، وهي تطل على مناطق نائية وأطراف صحراوية في اتجاه وادي النطرون ، نلاحظ أن موقع المدينة كان على امتداد منطقة رهبانية منطوية عرفت باسم (كاليا) اكتشف فيه مجموعات رهبانية من القرن الرابع وحتى القرن السابع الميلادي . وإلى الغرب قليلاً نجد (الأسقيط) Scetis أو وادي النطرون ، والذي شهد حركات انفرادية رهبانية منذ عهد الأنبا مكاريوس الكبير الذي ولد عام ٣٠١ م ورحل من الصعيد مروراً بالقنوم ومنها إلى الصحراء الغربية حتى الأسقيط وأثنى أدبرة هناك ، وتوالت الأثرية بعد ذلك في تلك المنطقة العامر بها حتى الآن .

أن مفهوم خروج هؤلاء الرهبان من المدن إلى أطراف الصحراء رافضين حياة المتعة وتأت كان له قيمة اجتماعية دينية كبيرة آنذاك ، فزاد إقبال الناس عليهم وحولهم وازدادت أثيرة ، وتحولت مدن بأكملها إلى حياة رهبانية في القرن الخامس الميلادي . تميزت تلك أثيرة بالصديق في تعاليم وتأدية المسيحية في مصر ، فيمكن القول بأن المصريين كانوا ينظرون إلى الرهبان بأنهم أصحاب التقوى والديانة الصحيحة النقية بعيداً عن التدخلات السياسية والدنيوية التي تبعد أصحابها عن التعمق الديني .

تلك الرؤية الجغرافية خاصة بتعريف مدى انتشار وتواصل واتدماج الفكر القنوسي بالمسيحية في تكوين هيكل رهباني في مصر ، سوف يكون له شأن كبير في المحافظة على لتقليد المسيحية المحلية في أشد الأزمات المذهبية في القرنين الرابع والخامس الميلادي . وهو الأمر الذي يؤكد أن الرهينة كيان فلسفي ديني خضع بكل المقاييس لظروف المجتمع وحرقة التطور الديني المتعايشة معه والنابعة منه .



## رابعاً: التقنين الرهباني في مصر (الأصل والتعديل)

لم يكن القديس (التطونيوس) أول الرهبان ، فهناك أمثلة عديدة قبله ، ولكنها للأسف لم تسجل ، مثل حالة (كرمون) الذي أشار إليه (ديونسيوس) . لا تدري لماذا لم تسجل تلك الحالات ، وهل هي تتبع مفهوم الرهينة القنوسية ؟ هذا الافتراض جاء من المقارنة التي حاول بعض العلماء فرضها ، بأن في مصر نوعان من الرهينة ، الرهينة القنوسية والرهينة المسيحية .

في الحقيقة ، ليس لدينا أية وثائق تثبت أن هناك انفصالاً واضحاً بين مفهوم الرهينة التي تؤدي أدواراً في القنوسية تختلف عن أدوارها في المسيحية الحقيقية . هذا الاختلاف غير معروف على وجه الدقة حتى الآن ، وقد جرت العادة عند بعض علماء الفكر المسيحي التعريف بسطحية الفكر القنوسي المنتشر في مصر ، بأنه الزهد الذي يؤمن بأن المادة شر ، والجسد البشري شر ، لذلك حرّموا الجسد و أوقعوا به عقوبات قاسية وكثيرة عدو لهم . أما الزهد المسيحي فقد عمل الجسد بحكمة وترفع عن اللذات الجسدية فقط ، مع اعتبار أن الجسد مقدساً لأنه خليفة الله .

هذه المقارنة نفقد للجنة الملائمة التي تؤكد لنا من أين جاعوا بهذا التحديد ، وهل هناك نماذج تطبيقية فعلاً عرفت عن الزهد القنوسي ، فما هي وأين وجدت ؟ وما هي العقوبات القاسية الموجودة فيها والتي تختلف عن عقوبة (أوريجنيس) مثلاً عندما أقدم على خصي نلسمه ، أو التطونيوس ونقشه الجسدي الشديد ، و(مكاربوس) الذي عرض جسده للبعوض حتى تم تشويهه لمدة سبعة أيام . أليس هذا عقاباً صارماً للجسد . أن الأمثلة المبكرة في قصة (بلفونيوس) (وبولا) تؤكد على احتقار الجسد والتقصص الصارم والبعد عن اللذات الشهوانية .

ثم هناك تدعيم آخر في تحولات (شنودة) الرهبانية عن تعاليم (باخوميوس) معلمه ، والتي تمت تختص بالرهبنة المشتركة لأنها تتم عن ترف دنوي ، وتابع شنودة رهبنة ايتونيوس التي تتم عن تقشف صارم وعذاب للجسد بصورة منفردة مع اتباعه .

هذا يعني أن الزهد والرهبنة والخروج للعزلة وتعذيب الجسد أتماطل لم تكن يوماً مطلباً مسيحياً في العقيدة الإجميلية كما جاءت عند التلاميذ الاثنى عشر أو السبعين . فالمصدر الإجميلية تؤكد أن المسيح كان طبيعياً في حياته ، (متى) على سبيل المثال يصفه على لسان (يوحنا المعمدان) قائلاً ( أن المسيح كان يأكل ويشرب حتى قيل عنه أنه أكل وشرب للخمر ) تلك في شرحه لحالة الخصيان ، لم يأمر المسيح تلاميذه وأتباعه بالبعد عن النساء بالخصيان (مثل حالة اوريجينيس) بل حدد أن هذا الأمر يكون أفضل وليس هو الأوحـد (متى ١٩: ١١-١٢) . أيضاً القديس (بولس) في أعمال الرسل وفي رسالته الأولى لكورنثوس (١٧) يقول ( ان المتزوجين يمكن أن يمتنعوا عن الممارسات الزوجية بشرط أن يكونوا على رضى بى حين لكي يتفرغوا للصلاة ) (بولس) هنا لا يمنع الزوج لأنه قائم بالفعل عند أغلب مسيحيين ، بل جعله أمر لا يعني عن الصلاة . بل أنه عبر عن رأيه الذي أتخذ كقاعدة بعد ذلك في عدم الزواج وأثار العديد من المشاكل عند رجال الكنيسة ، بقوله ( حسن أن يكون الناس مثل أي غير متزوجين .

معنى ذلك أن حياة التنسك لم تكن فرضاً في تعاليم التلاميذ والرسل ، ولم ينادي بها يوحنا في إنجيليه ، بل هي تتدرج فقط تحت مفهوم الأخلاق ( كل شيء طاهر للطاهرين ) ، هذا المفهوم يمكن تطبيقه على موقف رفض الكنيسة لحالة (اوريجينيس) عقب خصيه لنفسه ، فبان اوريجينيس قد خاض هذا الفكر المثالي الغنوسي- المسيحي ، مما جعله يخلق في مكانة تسمو عن مكانة رجال الكنيسة ، وبالتالي هز بشدة سلطاتهم ، وكان رفضهم نابع من ألا تكون معادلة (اوريجينيس) قاعدة عامة بعد ذلك . فمن الثابت لدينا أن أساقفة الإسكندرية ربما حتى القرن السادس الميلادي ، كان أغلبيتهم متزوجين ولديهم أطفال ، ويمكن أن نقبس على ذلك بعض أبرشيات مصر الوسطى والعليا.

ان التحرك نحو تلك الرؤية الجديدة من الرفض النفسي (السيكولوجي) الخاضع لظروف ومتغيرات كثيرة حدثت منذ دخول الرومان مصر- من نمو فلسفي ديني يخدم ويواكب

الأزمات المختلفة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فهي محاولات جادة للتخلص من المفكر والذل العام واليأس وجب السيطرة على النفس في حرية العبادة - أدى هذا إلى ظهور تيار الرهينة الذي جسد مفاهيم فكرية ودينية مواكبة لظروف المجتمع المصري ، نموذج صارخ ورافض للسيطرة ، حددتها الأفكار القنوسية مستغلة النفس الواضح في الطقوس الكنائسية، والوالدة في أنجيل التلاميذ ، وبالتالي جاءت الأفكار الروحانية كنموذج مثالي للطقوس الدينية، وهو ما يمكن أن نجده نموذج مصري للمسيحية المحلية التي نبتت فوق أراضيها وصارت جزء من تراثها الثقافي والديني.

هناك آراء تحاول رفض أو تحديد إجابة خاصة حول مصادر هذا النمط لرهباتي في مصر، فعلى

تسبيل المثال يقول (Cmpenhausem) :  
" من يسوع حتى بولس كان هناك رفض متزايد لكل أشكال الرهينة والزهد ، ولم يؤمر أو ينصح به كوسيلة للخلاص . وكان هذا هو الموقف الأساسي للكنيسة الأولى ، ومع ذلك فقد كانوا ينظرون إليه كطريقة محبة للحياة والشهادة ، فالذين يحبون الله من قلوبهم يجب ألا ينشغلوا بهوم هذا العالم ، ولذلك فهناك مكان لأولئك الذين يستطيعون أن يتمتعوا عن كل متاع الحياة بهوم هذا العالم ، ولذلك فهناك مكان لأولئك الذين يستطيعون أن يتمتعوا عن كل متاع الحياة فيعيشون قريبين من الله ، وهذا الأمر صالح للرجال والنساء على حد سواء"

بينما يقول (Frend) " أن الحياة المسيحية الحقيقية كانت في الرهينة والتسكك ، وأن الكتاب المقدس والصلاة الانفرادية والصوم أصبح لها الأفضلية على الحياة العامة والصلاة الجماعية والقيادية الكنسية. أن الرهينة قد نبتت من رغبة مسيحي في أن يكون شهيداً ، فقد عرفت بأنها الشهادة للخضراء أو البيضاء التي حلت محل الشهادة الحمراء ( الموت ) أثناء الاضطهاد."

نحن متفقون معهم فيما ملكو إليه من تبرير لهذه الظاهرة ، ولكن من الذي أمر بقيامها ولماذا لم يقودها التلاميذ طالما أنها السبيل الوحيد للخلاص وإنكار الذات وأنها المسيحية الحقيقية ؟ ولماذا لم يقدم عليها الرسل والقديسين الأوائل ، ويقومون بالصلاة الانفرادية والعزلة لتحقيق الكمال وهم كانوا في ظروف واضطهاد مشابه لما حدث لخلقاتهم؟ الإجابة على تلك التساؤلات قد تبدو غائبة في ضوء التفسيرات المعقدة الفارقة للمصادر. فلإن الرهينة كتيار فكري وديني جديد ، لم يكن مرتبطاً فقط بمفهوم الاضطهاد واندلاعه والاستبداد السياسي ، ولم تكن أيضاً فقط جبهة رافضة للتقاليد الكنسية ، كما أنها لم تكن بدعة خرافية

مؤكدة على أرض مصر . ولكنها متغير فكري ديني اجتماعي . اتصهت بداخله كل مقومات الحياة والأزمات الحادثة آنذاك ، تم إعدادها في صياغة فلسفية مرت بمراسل متعددة من معوضة وقبول ، حتى اتصهت بدورها في المجتمع المصري . تحقق له الخلاص أو الاستقلال لديني أو السياسي إن جاز لنا التعبير حول تلك الجماعات ومراسل تطورها حتى الفتح العربي . هناك مثالين مبكرين يمكن من خلالهما تقريباً تحديد البداية حسب المصادر المتوفرة لدينا، المثال الأول بشأن الرواية المذكورة عن الراهب (فرونونيوس) Frontonius ، (بدج) ثل تلك الرواية في Acta Sanctorum أن (فرونونيوس) عاش زمن الإمبراطور (نطونيوس بيبس) عام ١٣٨ / ١٦١ م ، وقد رحل إلى برية (نيتريا) بوادي النطرون ومعه محبته حوالي سبعون مسيحياً ليعيشوا عيشة الرهبان زاهدين الحياة الدنيا راغبين في النقشف والفرلة. (بدج) لم يحدد لنا صحة أو خطأ هذه المعلومة ، إلا أنه أكد أن هذه الحملة النازحة ربما تكون واحدة من حملات متعددة كانت تحدث تباعاً دون أن تسجلها الكتب المعاصرة ، يعلق (Girgis) هنا بقوله : " أن هذه المعلومة قد جمعت من أقوال حياة القديسين التي عثر عليها في ألبيرة وادي النطرون ، وقد جمعت بطريقة مجهولة خلال القرن السابع عشر ونشرت في بلجيكا عام ١٦٤٣م ولا نعلم صدق مصدرها الأصلي ، ولكنها على أية حال لا ترجع قبل القرنين التاسع والعاشر الميلاديين .

المثال الثاني جاء عند (جيروم) الذي أقام دراسة عن حياة الراهب (بولس الطيبى) أو أنبا بولا ، تحت عنوان Vita Pouli ولا نعلم مصدره الأصلي في تلك المعلومات التي أوردها ، فلم يحدد لنا المدينة التي خرج منها (بولا) من الإقليم الطيبى ، حيث أشار أنه هرب من الوادي إلى الصعيد الأوسط ثم توغل في الصحراء الشرقية حتى وصل إلى الكهوف والجبال المعطلة على البحر الأحمر ، وظل بها حتى بلغ المائة من عمره ، ثم جاء لقاته مع الأنبا (نطونيوس) الذي نقل لنا معلومات عن حياته صاغها (جيروم) ، وعرف من خلالها أنه يحتمل أن يكون ولد في ١٥٠م وهجر العالم بعد اضطهاد (ديكيوس) عام ٢٤٩ م . وتوفي في عام ٢٧٠م ، أي أنه عاش تقريباً ما بين ١٠٠ - ١٢٠ عام ، والقصة مليئة بالأفكار الأسطورية ، وهناك شكوك حول صحتها عند (جيروم) نفسه .

ولكن، من أين جاء فرونتونيوس وبولا بتلك التعاليم ؟ إذا كان وقت خروجهما ظروف حياتهما خالية من الاضطهادات فما هو الدافع الذي جعل أكثر من سبعين شخص يخرجون في جماعة للرهبنة والتسك ، فإذا صدقت تواريخ Palladius ، Budge في كتابة (بستان الرهبنة) ، فإن الحتمية التاريخية تجعلنا نشير إلى تعاليم فالنتينوس القنوسية التي انتشرت بصورة كبيرة في مصر أثناء حكم الأباطرة (أطونيوس ببوس وماركوس أوريليوس) ، فإن تلك الحركات الأولية تواكب ظهور الفكر التطبيقي للعقيدة القنوسية المسيحية في مصر .

أن مسألة الحصول على معلومات موثقة عن الرهبنة ، هو عمل يحمل العديد من المشاكل بسبب مسائل الخطأ الأسطوري والرؤية الغيبية ومناهج التعاليم الروحية ، وهو أمر قد يعوق مسألة البحث عن حقائق تاريخية يمكن الاستناد إليها بصورة علمية . في بعض الأعمال نجد ذات شعبية كبيرة مثل Lausiac History الذي كتبه (بلاديسوس) Palladius (٣١٣-٤٣١) ، الذي ترجم إلى اللاتينية والقبطية والسريانية والأرمينية والعربية والأثيوبية. هذا العمل بتلك الكيفية كان مصدر هام في دراسة الرهبنة ، ولكن يبدو أن (بلاديسوس) كان ملاحظ معاصر للعديد من الأحداث التي وصفها ، ناقل بارع لأفكارها ونشاطها ، ولكنه يتميز في كتاباته برؤية المثقف الغربي الباحث عن الجذع الغامض في الأسرار الشرقية ، وبالتالي نقل ما هو يتفق مع حدود الثقافة الغربية التي يمكن لها فيما بعد أن تقبل نوعية خاصة من الرهبنة الاجتماعية ذات الواجهة الحضارية ، والتي وجدها في أديرة باخوميوس وأديرة الشراكة بصفة خاصة .

المصدر الآخر الذي أشار إلى تفتين الرهبنة في مصر كان (جيروم) الذي عاش في مصر ونقل العديد من الأفكار الرهبانية بصورة نافذة معاصر لها ، فكتب في نهاية حياته (ثلاثية ذاتية) Three Biographic Novelettes أشار فيها لبعض ملاحظاته على حركة الرهبنة في مصر ، كما أنه أضاف في تركيز شديد عن تلك الظاهرة الشرقية في كتاب Life of Anthony ، إلا أنه فرق بين الرهبنة المصرية والسورية ، واهتم بحركة باخوميوس ومركزه السلطوي .

تلك المصادر قد تعادل في أهميتها مجموعة هامة من المصادر الرهبانية الخاصة عرفت باسم 'أقوال آباء الصحراء' Apophthegmata Patrum وهي مجموعة من

تصنع الروحية التي تندرج نحو تحديد ملامح التعاليم الفردية في حركة الرهينة ، أغلبها إلى دوما كانت فلسفياً تابعة من فكر فردي لرهبان معروفين وغير معروفين ، وهو ما يميز شعبية الحركة في فترة القرنين الخامس والسادس الميلاديين .

اهمية تلك المصادر من الناحية الروحية والتقنين الرهباني قد يكون كبيراً ، بينما يفتقد بناء الحقيقة التاريخية التي تضع تلك المصادر دائماً في دائرة الشك ، أما من خلال تعديلها بما يلزم ظروف ومتغيرات العقيدة ، أو من أجل التخلص من نظام الوحدة والعزلة المنفردة وتعميم مفهوم الشركة الجماعية في الرهينة المصرية . وبالتالي نجد هنا مبرراً في قبول الغرب لهذا فكر الروحاني الذي تعرض على أيديهم إلى هجوم شرس في البدايات الأولى ، ثم بعد ذلك بعوا إلى استقباله واستخدامه .

هذا التناقض الواضح في طبيعة انتقال الحركة الرهبانية من مصر إلى الغرب ، يجعلنا نحتاج دراسة التقنين الرهباني في مصر من خلال مفهومها من انطونيوس حتى بنفريوس . فقد استطاع الأنبا (انطونيوس) أن يستمد من كافة المتغيرات الفكرية والدينية المحيطة به تقنين خاص بحياته النفسية فريد في نوعه ، فمن خلال ما أورد لنا (أنثاسيوس) عن حياة انطونيوس ، والتي تبدو غير مكتملة وغير ناضجة وبها شك كبير فسي كثير من معلومات ، إلا أنها بجانب رسائل انطونيوس والأقوال المنسوبة إليه ، يمكن تحديد ماهية فروجه لهذا العالم .

ولد انطونيوس عام ٢٥١ م في مدينة (هيراقليوبولس) Heracleopolis Magna في قرية تدعى (الكوما) في مصر الوسطي ، من أسرة غنية تمتلك ارضي وجاه ، وفي عام ٢٦١م (وعمره حوالي ٢٠/١٨ عام) باع ممتلكاته بعد وفاة أبيه ، حيث بدأت تظهر عليه علامات الاستخفاف بالحياة الدنيا . يحتمل انه قد تلقى تعاليم غنوسية روحانية خاصة في مدينة إسبنوي ، وبعد ان استمع ذات يوم من كاهن كنيسة في تلك المدينة يعظ الشعب قائلاً (ان من ربح الكمال عليه أن يبيع كل ما يملك ويوزعه على المحتاجين ليكسب بذلك ملكوت السماوات) فباع كل ما يملك ، وعهد بشقيقته إلى جماعه العذارى اللواتي دأبن علي الاجتماع بحجرة كنيسة للتعب وتدريب النفس علي القداسة ورحل إلى سفوح الجبال الشرقية المتاخمة لحافة نولي بعد أن عبر النهر ، وظل معتكفاً هناك حتى عام ٢٨٥م ، ثم خرج من الاعتكاف وأسس

أديرة في الفيوم وببسيبر عام (٣٠٥-٣١٠ م)، ونزل إلى الأسكندرية وشجع المؤمنين أثناء تواجبه اضطهاد دقلديانوس عام ٣١١ م. ومات عام ٣٥٦ م.  
إذا ما أخذنا في استقراء حياة الأنبا انطونيوس في مسألة رحيله إلى هذا العالم الروحاني، فإنّه رحل إليه بإرادته وبنوجيه خفي، وليس بسبب الاضطهاد أو اختلاف قائم بينه وبين الكنيسة، بل أنه قد واكب خروجه حركة اوريجينوس الرهبانية منذ منتصف القرن الثالث الميلادي، والتي تعدد في المقام الأول على التعاليم القنوسية من خلال الأقوال المقدسة المدونة فقط في الكتاب المقدس. اتسبيوس أهتم في كتابه عن (انطونيوس) بمفاهيم روحانية خاصة، ارتبطت حياة انطونيوس بالشياطين والأرواح التي ظهرت له عبر حياته وعزله، شكلت نسيج أدبي تخيلي في بعض الأحيان، أدرج فيما بعد تحت مسمى (الأدب الرهباني)، أدت فيه المفاهيم الشيطانية والخلاص الدائم والمستمر في حياة الراهب علي الثرور المحيطة به أنواراً هامة في تحديد ملامح التقنين الرهباني في مصر.

دراسة رسائل انطونيوس المتعلقة بهذا الجانب الروائي الوعظي، والذي من خلاله استطاع أن يتخطى المعنى الظاهري في آيات الكتاب المقدس، واتجه ناحية المعنى المجازي الخفي، وهي الظاهرة التي حاول (اوريجينوس) أن يحلها في الفكر القنوسي، وأن يجعل من الكتاب المقدس قيمة فكرية روحانية باستخدام تلك النوعية من التفسير القائمة على العلم والمعرفة الغزيرة، فلوصل إلى روحانية الآية في أناجيل العهدين القديم والجديد، تتطلب قدرة فائقة من العلم والزهّد والعزلة. ولكن كيف تقبل وتعلم ذلك انطونيوس وهو لم يتحدث اليونانية مطلقاً، كما أن تعاليم (اوريجينوس) لم تدون بالقبطية، وبالتالي فإن اقتحامه لهذا العالم لا بد أن يكون قائماً على كتب قبطية مصرية متوفرة لديه آنذاك في (ارسينوي أو هيراقليوبولس). تلك الكتب لا نعلم عنها شيء، ولا ندري هل تم ترجمة الكتاب المقدس في منتصف القرن الثالث إلى اللغة القبطية، وأصبح منتشرأ حتى يتخذ كدليل روحاني رهباني لأنطونيوس؟ اتسبيوس لم يتحدث عن تلك الكتب الأخرى، بل أنه ركز على الكتاب المقدس، وكأنه أراد أن يوضح أن انطونيوس لم يتصل بالفكر القنوسي. (الأب متى المسكين) يؤكد ذلك بصورة غريبة فيقول:

لِ الطاعة المقدسة التي تحفز على الحياة النسكية ، كانت له (انطونيوس) بمثابة الإلهام الوحيد لمعاشر الذي حرك- دون فحص للوصية أو تفسير عقلي لها- للأقدام على حياة التمسك والتوحد ، بعيد عن العالم بإمكانياته الفردية الضعيفة ، وأية محاولة لتفسير الدوافع والأهداف لحياة التمسك عند انطونيوس خلاف ذلك ، فهي خروج عن الحق والواقع .

هذا التعليق عند (الأب متى المسكين) في كتابه الذي يحمل عنوان يدل على مضمون ومقصد كتابه (القدّيس انطونيوس ناسك إيجيبي) ، يحوم حول لفظ ( إيجيبي ) ويحدد احتكار (الأب متى المسكين) هذا التفسير وفرضه ، وهو ما يجعلنا نتساءل ، ما هي التفسيرات الأخرى الخارجة عن الحق والواقع والتي يخشى منها (الأب المسكين) . وهنا ندخل في منهجية البحث العلمي الذي يلتزم هنا بالوثائق والمصادر دون الخضوع إلى الضغوط اللاهوتية .

يقول ( عطية ) في مقالة (نشأت الرهبنة المسيحية في مصر وقوانين القدّيس باخوميوس) :  
 أما نظام حياة القدّيس في عزلته ، فكان بسيطاً بالرغم من إغراقه في التقشف بتناول القليل من خبز العفن المجفف وبعض من الملح ولا يشرب غير الماء ، وكان إفطاره في ميعاده مرة واحدة عند غروب الشمس ، أحيانا كان يمضي ثلاثة أيام أو أربعة في صيام كامل عن الطعام والشراب ، وقيل أنه كان في بعض الأوقات يمد فترة الصيام التام حتى بلغ عدة أسابيع ، وكان يقضي ليليه ساعراً مصلياً ، فإذا نام كان نومه على حصيرة من سعف النخيل ، ولم يغتسل في حياته الرهبانية أبداً ، كما أنه لم يدهن جسده بالزيت ، وكان رداؤه عبارة عن فروة غير منبوغة يلبسها مقلوبة لكي يقع شعرها على جسده معاناً في تعذيب نفسه بخشونتها ، ولم يكن يتنثر بغطاء في نومه إلا مدناً أسن وأخذ منه الضعف مأخذه فكان يضع فوقه أحد الفراء .

لوصف لا يحتاج إلى تعليق من حيث توافر مظاهر التقشف والزهد وحالة تعذيب الجسد . فما هي الدوافع الحقيقية في الكتاب المقدس (الإيجيلي) التي يمكن الاستناد إليها في تلك الأفعال ؟

إن نظام العزلة التامة التي زاولها انطونيوس ، كانت تمثل حالة المسيحية خارج مدينة الإسكندرية قبل الاعتراف بها . وكان مصير هذه العزلة والتقشف والزهد الروحاني أن تطور بتطور العقيدة ذاتها . وعندما سيطر مفهوم السلطة الكنسية والديرية ، وحدث الشقاق بين التقليد الكهنوتي والطقسية ، أصبح هناك تطوراً بطيئاً نحو الرهبنة الجماعية ، ليس لمجابهة الصعاب المفروضة في الجانب الروحاني والعزلة الموحشة عند انطونيوس مثلاً



فحصب ، بل لمواجهة السلطة الكنسية بسلطة خاصة وكاملة المقومات داخل الأديرة الجماعية ، ومن ثم أصبح مفهوم السلطة ( سلطة الأب الخادع ) كما أطلقها الغنوسيين ، هي سلطة الأب الدنيوي الذي اتجهت إليه مفاهيم وحدود الرهبة الجماعية فيما بعد ، وهو تقنين قد يبدو طبيعى بالنسبة للتطور العقائدي في مصر آنذاك .

ربما كان (مكاربوس الكبير) (٣٠٠-٣٩٠م) والذي كان معاصراً لأنطونيوس قد جذب إليه العديد من الاتباع إلى الصحراء ، وعلى الرغم من الشكوك المفترضة حول أعماله ورسائله وبعض الأوراق البردية التي اختلطت بينه وبين مكاربوس السكندري - الذي عاش قسماً كالنيا Kellia في الفترة ما بين (٣٣٥-٣٩٤م) - إلا أنه كان من الرهبان الآباء القلائل الذين طوروا حياة الرهبة من مفهوم العزلة الفردية إلى مفهوم العزلة الجماعية تحت قيادة روحية فقط آنذاك. وبالتالي فإن القيادة الروحية ربما كانت قائمة لدى أنطونيوس ( بدون دليل وثائقي إلى الآن ) ولكنها تبدو موثقة في حالة مكاربوس الكبير الذي عاش حياة رهبانية متقشفة جداً في بيرة الأنسيق في وادي النطرون .

أما (مكاربوس السكندري) الذي خرج من الإسكندرية قاصداً منطقة كالنيا (غرب الدلتا) فيقول عنه (متنسى يوحنا) : " أقام في بيرة متوحشة يتعبد فيها سبع سنين بغاية التعفف ، اقتصر في الثلاث سنين الأخيرة على أكل الحشيش والعروق اللينة المرة ، وقد انتهى أخيراً إلى حد الإمساك فكان لا يأكل إلا مرة في الأسبوع لاعتقده أن جسده هذا هو عدوه الأول ، ويقول عنه " أنه شريك الشيطان في الأضرار بي فينبغي أن أذله وأضعفه حتى لا يقوى على محاربتى". هذا مفهوم الروحاني حول كراهة الجسد وتعذيبه ، قد يؤدي إلى تأثير غنوسى واضح المعالم آنذاك . كما أن مكاربوس الكبير قد اتجه إلى وادي النطرون ، وكذلك مكاربوس السكندري الذي اتجه إلى مدينة كالنيا ، يسهمان معاً في تدعيم مقولة (ابيفاتس) عن مدينتي ( أثريب وبروسبيتس) .

في وصف عند (بلايوس) يقول أن الوجود الرهباني في منطقة وادي النطرون ونيتريا يصل إلى ٥٠٠٠ راهب ، فإنه يبدو مبالغاً بجانب المبالغة التي جاءت عند (روفينوس) الذي ادعى أنه في نهاية القرن الرابع الميلادي كان عدد الرهبان في الصحراء مساوياً لسكان المدن . مسألة تقدير حجم الحركة الرهبانية في مصر بدون وثائق إحصائية قد يكون صعباً ،

وإن ربما نقبل الوصف المعنوي عندما نفترض أن بعض المدن والقرى الصغيرة في الدلتا وجنوب مصر، قد تحولت إلى سيطرة ديريه ، وبالتالي تبدو هنا المبالغة واقعية . حيث تثبت أن تلك حالة من السيطرة الديرية على سلطة الكنائس الإقليمية في القرن الرابع الميلادي . بالمصادر الرهبانية على سبيل المثال ، لم تتناول الرهبان الميليتين ، ولم تضعهم على خريطة مع الأبرية ، كما أن مدينة أنتينوبولس (الشيخ عبادة) عثر فيها على مقابر خارج نطاق المدينة تحتوي على أماكن مخصصة لممارسة طقوس رهبانية مبكرة ومزدوجة مع طقوس كنائزية وثنية تعود إلى نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع الميلادي . (جساي وسكوت) يفتان على أنها رهبنة غنوسية قامت داخل حدود المقابر وعلى أطراف المدن ، وأنهم كانوا على صلة بأهالي المدينة الذين ربما وفدوا إليهم ، وعندما كانوا يموتون يدفنون داخل المقابر فإن تميز واضح بينهم وبين العقائد الوثنية الأخرى .

تلك الأمثلة قد تبدو من الناحية الأثرية مميزة في مناطق عديدة ولا سيما في السبر الغربي لطيبة ، ومقابر البجوات بالواحة الخارجة والتي شهدت حركة ديريه كناسية داخل المقابر الوثنية بعد تعديلها معمارياً وزخرفياً لتلائم الطقوس الرهبانية . من هنا يمكن تدعيم مفهوم المبالغة في وصف تجمعات الرهبان في منطقة معينة بنظام خاص بهم يصل أحياناً إلى مفهوم المدينة أو القرية المستقلة ، وهو ما دعمه بصورة أكثر واقعية نظام الشراكة عند بلخوميوس في النصف الثاني من القرن الرابع الميلادي .

بعد (باخوميوس) المثال الآخر الذي كان له تأثيراً واضحاً في حركة الرهبنة ليس في مصر لحسب ، بل ساهم في خروجها إلى العالمية ، بعد أن أرسى مؤسسة تعاونية لمفهوم الشراكة الجماعية Eucharist ، والتي وجدت سبيلاً سهلاً وسريعاً للوصول إلى كتابات لوزخين واللاهوتيين .

ولد باخوميوس في طيبة ، وربما في منطقة (ديوسبوليس بارفا) Dpiosis Parva في مقاطعة (أسنا) ، من أبوين وثنيين ، إلا أنه اتخرط في النظام العسكري وهو في سن العشرين ، واشترك في حروب الإمبراطورية في عهد الإمبراطور ماسميكتوس عام ٣١٠ م . ثم انتقل بكل مواصفات التقاليد العسكرية الصارمة إلى الحياة لرجية . فلزم الراهب (بلامون) سبع سنوات يتعلم مبادئ الرهبنة الصارمة والعزلة الانفرادية

على نهج (الأببا اتقونيوس) ، ثم خرج للممارسة الفطرية في منطقة ( طابيا ) بالقرب من قنسا وفي مواجهة دندرة حالياً ، ثم بدأ في تكوين أديرته الجماعية التي ساق وصاياها ومبائنها من إحياء إلهي أسطوري بعض الشيء نقله لنا (بلايوس) في كتابه (بستان الرهبان) .

من الملاحظ أن باخوميوس قد عمد إلى المسيحية وتعرف على الأسقف (بلامون) في مدينة (كينوبوسيون) ، بل أن (عطية) يجزم أن باخوميوس قد ولد في هذه المدينة أيضاً .

وفي تلك المدينة عثر على الأناجيل القنوسية التي بها تفاصيل كثيرة عن حياة الرهبان الذين رفضوا الحياة المدنية والتصرفوا تجاه الصحراء . يحتمل (وأن كان هذا الاحتمال غائب عند بعض العلماء) أن تكون هناك علاقة بين تلك الأناجيل والكتب الإرشادية للعقيدة المسيحية والقنوسية ، وبين خروج اتقونيوس ورهبنة تميذه بلامون وتعميد باخوميوس وإدراكه الرهبنة الروحية هناك . مسألة تلك الرؤية التي أمرته أن يذهب ويشرع في تكوين أديرة ، قد تبدو كيان غيابي ضمن الأسرار المقدسة عند المعلمين القنوسيين الذين حملوا الريادة من المسيح والأنب الإله . ويتتالي تعتمد تلك الرؤية على مصدرها السماوي الملوكوتي وهي غير خاضعة للأشور المادية في الحياة الدنيوية ، ومحاولة تصديقها والإيمان بها في شخص (باخوميوس) قد تجعله معلم مسيحي على النسق القنوسي مباشرة مع اختلاف مفاهيم وقدره تعاليمه الجديدة على التفلذ والإقناع .

(باخوميوس) لم يكن محباً للسلطة أو راغياً في النيل من المناصب الكنسية داخل الأديرة ، تلك الرؤية قد تبدو عامة عند العديد من العلماء ، وهم يستندون إلى قصة وردت عند (أثناسيوس) الذي قضى فترة من مراحل نفيه في طيبة ، وطلب أن يعد باخوميوس كاهناً على كل الرهبان ، ولكن باخوميوس كان متخوفاً من ذلك ، وغاب عن الأنظار لتحاشي هذا العمل . تلك الرؤية تبدو متناقضة مع موقف الرهبان عموماً من أثناسيوس ، وكذلك تبدو مصطنعة من جانبهم لتدعيم موقفه السلطوي على الأمور الدينية في مصر . كما أنها تتناقض بشدة مع قصة الرؤية المقدسة التي جاءت إلى باخوميوس بالسلطة الإلهية والديرية وتحمله بصورة مباشرة نحو القيادة ، وتجعله بناءً على شروطها مسيطرأ على الرهبان الذين خضعوا لأوامره في صارمة شديدة . ولكن يبدو أن مفهوم السيطرة السلطوية الروحية (الأب الروحي) قد تطورت بصورة طبيعية ومزدوجة مع مفهوم السيطرة السلطوية داخل الدير . هذا ما يمكن تفسيره في

مؤرخ (ثيودور) Theodore في السعي إلى السلطة أثناء مرض باخوميوس الأخسير. في خطاب موجه من اثناسيوس إلى (هورسيسوس) Horsiesios الراهب، الذي دعاه بمطويرة الديرية ومتابعة أعمال سابقة (ثيودور) في الحفاظ على الدير نقياً من الأريوسية. يعني أن هناك رغبة سلطوية في الدير بدأت تنمو من خلال النظام الجماعي وكذلك تدخلات خطة الكنسية أثناء الصراع الأريوسي - النيقى .

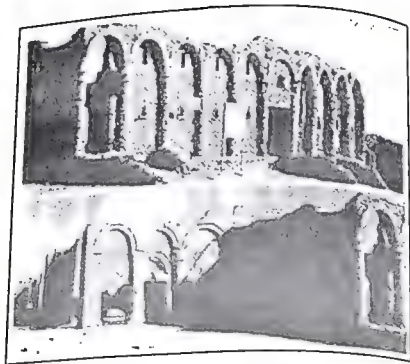
الدلائل قد تشير إلى أن شعبية الأديرة الباخومية والنظم التي نظمت من قبل باخوميوس، قد استمرت فقط أثناء حياته، بينما اختلف الوضع بعد وفاته بعض الشيء. (E. Walters): " أن النظام الرهباني (في الأديرة الباخومية) كان في صرامته ثانوية نسبة لنظام الفردي" وهو الأمر الذي جعلها تفتقد للإبداع الفردي كحقيقة مقدسة إيجابية. نشأت كنيسة للزهد مرتبطة ومنظمة ولكنها فاقدة لمفهوم الحرية في التعامل مع العقيدة، الأمر الذي جعل أساقفة الكنيسة في الإسكندرية أمثال اثناسيوس وغيره يحاولون جذب ولاء الرهبان لفقدانهم حساسية التعامل مع العقيدة مثلما كان الوضع بالنسبة لأوريجنيس وريوس والطونيوس. (Girggs) يقول:

الرهبان أديرة باخوميوس قد قرعوا وتقبلوا الكتابات الأوريجنينية، على الرغم من الشك في المعلومات لأن باخوميوس لم يقرأ اليونانية، لذلك كان غير قادر على قراءة أعمال ريجنس بلغة الأصلية (ولا نعلم هل ترجمت أعماله إلى القبطية آنذاك)، ولكنه قد تعلم قسراً يفسر بعض المصادر الأخرى

لذلك يبدو أن باخوميوس كان يدرك الصراعات الكنسية واللاهوتية الحادثة، وإن عليه ربما كانت قائمه على توجهات غنوسية تخدم العلاقة بين الرهبان والعقيدة آنذاك، إلا أنه يحتمل عندما كون الديرية الجماعية بالواقع السلطوي آنذاك، فحدث التعديل والتغير من نظام الروحية فقط، إلى المفاهيم الروحية - الدنيوية، فحدث تميزه لأحد كتب ريجنس) بعد ما علم بما كان يحتويه، قد يكون سبباً جوهرياً في مفهوم التغير والاتجاه إلى سلطة الكنسية، رغماً عن كونه مخالفاً لوضع اثناسيوس، إلا أنه كان يمثل لدى الكنيسة هناك اشتقاق بدأ يحدث في صفوف الرهبان، ربما يقلل إلى حد ما موقفهم المضاد للسلطة نسبة الإسكندرية .

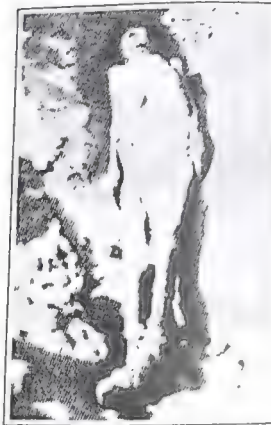
بالطبع نحن أمام حالة معقدة من الفكر الرهباني المتطور في مصر ، ومسألة البحث عن تقنين صريح وواضح يحسم تلك القضية قد يبدو صعباً في ضوء المصادر المتاحة بالرغم من تعددها . عموماً حالة التمرد التي حدثت في عهد الرئيس الثالث للأديرة (هورسيسوس) قد تكون بسبب مزيد من التسهيلات والامتيازات التي قدسها في النظام الباخومي ، والتي يمكن التأكيد منها في مجموعة برديات نشرها W.Crum ، وترجع إلى الفترة من ٣٢٠-٣٧٠م، والتي تشير إلى أنه ترأس الدير مرتين ، في الأولى تنازل عن منصبه بعد أن تمرد عليه مجموعة من الرهبان رفضوا أن يكون رئيس لهم في عام ٣٥٠م ، إلا أنه عاد من جديد لمنصبه في حوالي ٣٦٣م ، ورغب في إحلال السلام والسيطرة التي أخرست الواشين .

هكذا قفز المجتمع الرهباني الذي بدأ بصورة فردية خاضع للعديد من مظاهر الفكر الغنوسي والأوريجيني ويتناول المسيحية بحرية مطلوبة آنذاك من أجل التحدي والبقاء ، إلا أنه تحت ظل مواجهة حقيقية لمتغيرات المجتمع ، تحول عقرب الاعتراف بالمسيحية وظهور السيطرة السلطوية والكنسية إلى المفهوم الجماعي ، والذي يحتمل أن يكون مقصوداً من أجل الوصول إلى سيادة ديرييه رهبانية تواكب تلك السيادة الكنسية ، في صراع متميز في تلك الفترة الواقعة بين القرنين الرابع والخامس الميلاديين .



مقابر البجوات. الواحة الخارجة. مبني الكنيسة.

القرنين الثالث والرابع الميلاديين.

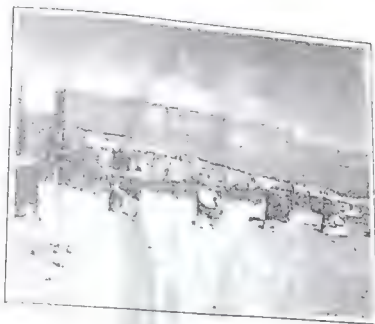


بعض الدفقات المسيحية المبكرة. عثر عليها في الجهة الشرقية لمقابر  
البجوات بواحة الخارجة.



كنيسة وسط مقابر البجوات، واجهة الخارجة.

القرن الرابع الميلادي.



كنيسة داخل معبد (دير الحج) واجهة الداخلة.

القرن السادس الميلادي.



زخارف جدارية، معبد دير الحجر.

القرن السادس الميلادي.



مباني للقلايات الرهبانية حول كنيسة (ديرالحجر) واحة الداخلة.

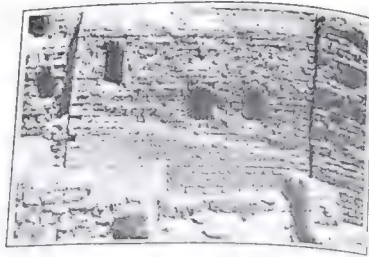
القرن السادس الميلادي.



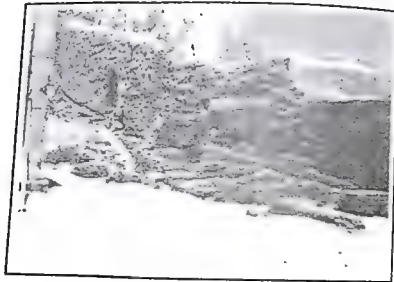


منظر لحجرات الجانب الغربي لمعبد دير المدينة.

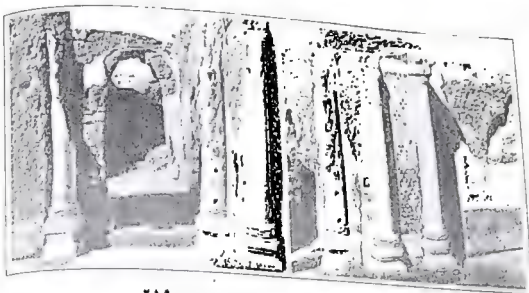
القرن الخامس الميلادي.



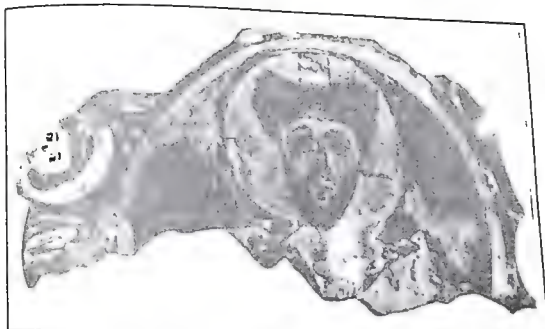
منظر لجدار السور الداخلي به فتحات خاصة لحفظ أدوات الراهب في حجرته الخاصة  
حول معبد دير المدينة.  
القرن الخامس الميلادي.



منظر عام للحجرات حول المعبد، دير المدينة.



جانب من الشكل المساري للكنيسة الرئيسية في كاتيا كوم ٢١٩  
القرنين الخامس والسادس الميلاديين.



المسح علي حنية من سيني في منطقة كوم ابو جرجا غرب الاسكندرية.  
القرن الخامس الميلادى بالمتحف اليوناني الروماني بالاسكندرية.



حفيه لمعد دندرة بداخله دائرة مغلقة بداخلها صليب يحيط به الزخارف النباتية.  
معبد دندرة، الحجرة الخلفية للكنيسة، القرن الخامس الميلادي.



## الفصل السادس

### مسيحية القرنين الخامس والسادس (مرحلة الصراع والانشقاق والاستسلام)

مما لا شك فيه أن التحولات التي أحدثها القرار السياسي عند (دكديقوس) باضطهاد رسي ، وعند (قسطنطين) باعترافه بالمسيحية ، قد غيرت من الشكل العام للمسيحية في مصر . كما أن تلك التطورات التي حدثت في العقيدة ذاتها أظهرت بقوة مسيحية جديدة خارج الإسكندرية بأنها مسيحية قابلة للتطور والتغير والتأثير بصورة كبيرة ، فقد أحدثت توازن ديني واجتماعي مطلوب في تلك الفترة والفترات التالية حتى الفتح العربي من أجل الحفاظ على الفكر المحلي ومضمون العقيدة وثبيتها في مصر .

أن الباحث المدقق في تطور المسيحية في القرن الرابع الميلادي ، يجد أنها قد شهدت نقلاً في عاملين ، الأول: خاص بسيطرة كنيسة الإسكندرية على محور الجدل العقائدي القائم في تطوير العقيدة ، وذلك ليس على المستوى المحلي فقط ، بل على المستوى الإمبراطوري .

فيمكن القول بأن الأسقف (أنتلسيوس) بعد مجمع نيقية ، قد أعطى لكنيسة الإسكندرية قوة عالمية في تلك الفترة . بالرغم من كم المعاناة الداخلية والانقسامات الحادثة بين أريوسيين ، وأنصار أريوسيين ، وغنوسيين ، واتباع أوريجينيس ، ورهبان متشددين وغير متشددين ، جميعهم شاركوا في تكوين المفهوم العالمي لكنيسة الإسكندرية ، كما أنهم ساهموا بصورة كبيرة في الانقسامات الداخلية وتكوين ما يسمى بمسيحية خارج الإسكندرية . الثامن: هو التطور الحادث لحركة الرهبة على يد القديس (باخوميوس) ، الذي استطاع أن يجعل من النظام الرهباني نظاماً مقبولاً شعبياً آنذاك ، بل أصبح مرغوباً تحت ظل التداعيات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، فأصبح الدخول في الرهبة سهلاً وحافزاً للهروب من المشاكل المحيطة بالمجتمع ، بل يمكن القول بأنها مجتمعات شعبية ذات قوة حقيقية في مصر آنذاك . هذان العائلان ، ساهما دون شك في تحديد الخطوط العريضة لتكوين فكر جديد للمسيحية بقليل الضغط اللاهوتي والضغط السياسي الحادث على مصر والمصريين خلال القرنين الخامس والسادس الميلاديين .

لكن قبل أن نخوض في تحديد ملامح تلك الضغوط اللاهوتية والسياسية في القرنين ، نحاول أن نرصد مرحلة هامة في نهاية القرن الرابع وبداية الخامس الميلادي ، والمتصلة بالفكر الوثني في مصر وعلاقته بالمسيحية وقضية تطورها كعقيدة دينية .

## أولاً: الوثنية والمسيحية والوضع الديني في مصر

إذا كانت المسيحية في مصر قد مرت بمراحل متعددة ومتطورة من أجل البقاء ، فإن مراعاتها الداخلية أعطت الفكر الوثني رغبة وقوة في الوجود ، تلك الحقيقة لا يمكن من (التحلية التاريخية) الوقوف على أدلة تحدد الفواصل بين الوثنية والمسيحية في مصر ، فهل كانت هناك فواصل ، أم كانت هناك حالة من الاندماج الوثني المسيحي في بعض الأقاليم ؟ هذا الأمر يصعب تحديده تاريخياً ، ولكن قد تعطينا المصادر الأثرية نتائج مغايرة للواقع . فالعناصر الوثنية (المصرية واليونانية) في الفن المسيحي ، لازمت مراحل تطوره منذ البداية ، وهو الأمر الذي أدى إلى ظهور أنماط فنية مختلفة يطلق عليها عناصر الفن الشعبي القبطي ، وذلك من خلال أقاليم مختلفة لها موروثان وثنية مختلفة . فعلى سبيل المثال ، ملامح الفن المسيحي في مدينة (الرسينوي) يختلف عن مثيله في (اوكسيرينخوس) ، أو (أنتبينبولس) أو في (أتريب) غرب الدلتا أو في الأديرة الصحراوية أو في الإسكندرية وغيرها من المدن التي جاءت عليها لمسيحية فاندماجت مع مورثها الوثني ، الأمر الذي نتج عنه رؤية فنية مركبة وغامضة في كثير من التفاسير المحيطة بها .

أن الحديث عن الفن في دراسة تاريخية دينية ، قد يكون خارجاً عن الموضوع ، إلا أن الفن المسيحي في مصر والذي عرف بالفن القبطي ، كان شريكاً فعالاً في تطور القومية لمسيحية والمسيحية المحلية ، فقد ساهم الفن في القرنين الخامس والسادس في الدفاع عن المذهب المصري ، بل كان أحد الوسائل الهامة في تنمية روح المقاومة ضد السلطة السياسية والدينية والإمبراطورية البيزنطية .

من هذا منطلق نحاول أن نلقي الضوء على مفهوم الوثنية في مصر في القرنين الرابع والخامس الميلاديين ، والذي نجده يقترب أولاً من مسألة أحياء الفكر الوثني تاريخياً ؟ عند الإمبراطور (جوليان المرتد) الذي أعلن بغضه للمسيحية بفكر سياسي بحت ، فعلى الرغم من



تسلحه مع كافة الإغليان المتعامل معها في أرجاء الإمبراطورية ، إلا أنه كان كارهاً للمسيحية بصفة خاصة . فيصف المؤرخ الوثني ( إميليتوس ) رأي جوليان بقوله :  
 " ذلك لأنه رأي فيه التشتت اللاهوتي والحد العظيم بعضهم على بعض ، والذي كان يصل إلى  
 (Amm.M.XII.6)  
 سفك الدماء والتحريض على قتل عمويتهم .. "

تلك الرؤية تكونت من خلال الصراعات الدامية بين الأريوسيين والنيقين ، وقد يبدو أن ذلك كان واضحاً عند جوليان الذي شدد على اعتناقه للوثنية وحببه الشديد للفلسفة . لذلك اتجهت سياسته ناحية المسيحيين باهتالهم وعدم المبالاة بصراعاتهم الدائم ، والاهتمام بالوثنية وتدعيم وجودها في الإمبراطورية ، (سوزمن و سقراط) ذهبوا إلى أن (جوليان) ترك أمر تصفية المسيحية للمسيحيين أنفسهم لأنهم قادرون على القضاء على عقيدتهم بصراعاتهم المتتالية.

رؤية (جوليان المرتد) في تدعيم الفكر الوثني ، والتي جاءت فاجئة دون سابق إنذار، حددت آنذاك إلى أي مدى كانت المسيحية في حاجة لتحديد الفواصل بينها وبين الوثنية . ولكن هذا التحديد لم يكن واضحاً في المصادر التاريخية إلا بعد مجمع القسطنطينية عام ٣٨١م. ويبدو أن ما أحدثه (جوليان) بتدعيم الوثنية في مصر، جعلهم يشعرون بالأمن إلى حد ما خلال الصراع الأريوسي - النيقيني ، كما أن هناك دلائل تؤكد أن بعض الأباطرة حاولوا استغلال الوثنيين (كفئة محايدة) كطراف في الصراعات العقائدية والمذهبية ، فقد استفاد (قسطنطينوس) ضد النيقين حينما عين عليهم أسقف أريوس بدعي (جورج الكبادوكي) عام ٣٥٦م وكان أول أسقف تولى شئون الكنيسة من خارج مصر . إلا أنه في عهد الإمبراطور (ثيودوسيوس) ، الذي عقد مجعاً في القسطنطينية عام ٣٨١م ، تبلورت فيه جميع القرارات الخاصة بوقف الصراع اللاهوتي بين الأريوسيين والنيقين وانتهى بالقضاء على الأريوسيين، أقحم الوثنيين معهم بصورة شمولية وبوضع شائك غير رسمي . من هنا راح النيقينيون في جميع أنحاء الإمبراطورية تطبيق تلك القرارات في نشوة الانتصار ، (سوزمن) يعبر عن ذلك بقوله.

" أن تلك القرارات المتعاقبة (في مجمع القسطنطينية) أعقبتها نوع من الاعتداء المخلط على الأريوسيين والوثنيين معاً دون تفرق ، وشهدت مناطق كثيرة مثل فلسطين وسوريا ومصر،

لمزيد من الاضطرابات ، وذلك لأنها كانت لا تزال تمج بالوثنيين الذين كانوا لا يزالون يمارسون طقوسهم الوثنية في حرية تامة .  
(Soz.op.cit.VII.13 )  
في الإسكندرية ، امتزج الحال بين نشوة الانتصار الديني والشعور الوطني ومحاولات الانتقام الشرسة التي ظل النيقيون يكتونها للأريوسيين والوثنيين . ففي عام ٣٨٥ تولى بطريرك ( ثاوفيلوس ) كنيسة الإسكندرية ، وكان تلميذاً لثاناسيوس ، ويبدو أنه كان لديه ثقة كبيرة عند الإمبراطور ثيودوسيوس الذي كلفه بإصلاح التقويم الزمني الخاص بمسألة عيد الفصح بين العديدين المصري والروماني . اختلف المؤرخون في وصفة ما بين ( المنتقم ثمرس ) أو صاحب ( الحكمة والشجاعة ) . على أي حال ، وجد ( ثاوفيلوس ) في مراسيم ثيودوسيوس سلاحاً للقضاء على الوثنية والأريوسية ولا سيما في الإسكندرية مقر الحكم ومقر البطريركية الرئيسية في مصر . فكانت أولى قراراته أن طلب من الإمبراطور (ثيودوسيوس) تحويل معبد الإله ديونيسوس إلى كنيسة ، فوافق الإمبراطور وطلب من الوالي (إيفاجريوس) مساعدته في ذلك ، فعمل على هدم المعبد بأنقاضه أقام كنيسة كبرى أطلق عليها اسم الملك (نيودوسيوس) . لا تعلم علي وجه الدقة هل حدث هدم بالفعل ، أم تغيز في الهيكل ونزع التماثيل الوثنية فقط وبقاء المبنى كما هو . عموماً كان رد الفعل الطبيعي للوثنيين في الإسكندرية وهم يشاهدون أحد أهم معابدهم يدمر ، هو رد فعل ثوري تزعهم آنذاك الفليسوف الوثني أوليمبيوس Olympius وأحتدم الصراع بينهم في شوارع المدينة ، واستطاع الوثنيون أن يلتكوا بكثير من المسيحيين ، ربما لأن بهم رجال مدربين على حمل السلاح ، ويتفق (سوزن وثيودوريت) أن بداية الشغب كان من جانب الوثنيين الذين اعتبروا عملية هدم المعبد وتدنيس التماثيل الخاصة بالإلهة أماته كبري لعقيدتهم . بينما يتجه (سقراط) نحو اعتبار أن المسيحيين هم الذين صبوا غضبهم على الأقلية الوثنية ، وهو الغضب الذي ظل كامناً بداخلهم منذ فترات طويلة من ذات القرن ، ويبدو أن هناك حالة من الخلط حدثت بين الوثنيين والأريوسيين (ربما لتقارب وجهات النظر من الناحية العقائدية في بشرية المسيح) ، ولكن حملات (إيفاجريوس) العسكرية كانت تساعد النيقيين منفذاً ما جاء في قرارات ثيودوسيوس .  
حاول الوثنيون أن يجدوا مفرّاً من الموت المحقق لهم ، بالالتجاء للحماية والتحصن في معبد السرابيوم ، أملاً أن يكون سرايس شقيقاً ومعاوناً ومنفذاً لهم ، وتبعهم المسيحيون ،

ودارت هناك معركة دامية ، دمرت على أنهارها أجزاء كبيرة من المعبد ، وفُسر الوثنيون من الإسكندرية إلى أماكن متفرقة من مدن مصر . (سقراط) هنا يشير إلى بعض علماء النحو في مدرسة الإسكندرية ، فروا للريف بعداً عن شغب المدينة ومنهم هلايوس Helladius ، وأمونيوس Ammonius الذي عبر عن استيائه بعد أن شاهد تماثيل الإلهة معرضة لسخرية المسيحيين وإزدراءهم في الطرق والدروب .

هكذا كان الموقف في الإسكندرية ضد الوثنية والأريوسية ، واعتقد أنه كان موقفاً بين الوثنيين والمسيحيين ، لأنه لم يحدث في بقية المدن الأخرى والتي كانت تعج بالعديد من المعابد الوثنية التي استمرت شعورها قائمة حتى بعد تلك الفترة . أكثر من ذلك أن المسيحيون قد اتخذوا من تلك المعابد مراكز رهبانية خاصة لممارسة شعائرهم الدينية بجوارها أو بداخلها ، فتحوّلت معابد عديدة في طيبة والواحات والبري الغربي والفيوم إلى مراكز دينية رهبانية ، على سبيل المثال معبد (ببر الحجر) في واحة الدخلة ، عثر بداخله على بازيليكا مسيحية متكاملة من القرن السادس ، وخلفها مساكن بالطوب اللبن للربان ، ولم يشوه المعبد من الداخل أو يخرّب . أيضاً معبد (ببر المدينة) والذي استغل كمركز رهباني في القرنين الخامس والسادس الميلادين ، أحيط بصور من الطوب اللبن ، وداخل المعبد تحول الفناء الغربي والشرقي إلى حجرات رهبانية تشبه القلايت ، وعلى بوابة المعبد نحت بارز كبير يمثل صورة لقيس أو ملاك على هيئة فارس يستقبل الرهبان . أيضاً مثال آخر أكثر غرابة ، في (معبد فيلة) ، وداخل المعبد الخاص بالإلهة إيزيس ، نجد حنية ومذبحاً من الجرانيت دليلاً على أقامه لشعائر الدينية داخل المعبد ولم تحدث تشوهات خاصة بالصور الفرعونية في المعبد .

إن الأمثلة كثيرة على ذلك ومتعددة ، الأمر الذي يذهب بنا إلى ضرورة تحديد العلاقة بين المعبد المصري والأفيرة ، ولأن تلك الدراسة سوف يواكبها بالضرورة تحديداً أكثر عمقاً وبدون تحيز لدور العقيدة المصرية أو اليونانية (الوثنية) في تطور القومية المسيحية المصرية في مصر . عموماً مسألة تحديد الفواصل الدينية بين الوثنية والمسيحية تبدو مسألة صعبة للغاية ، وأن تفسيرها سوف يجعلنا نخوض بصورة كبيرة في العمارة والفنون القبطية في مصر وهو الأمر الذي يبتعد قليلاً عن المنهج التاريخي الديني لهذا العمل ، وإن كنا حالياً نعد دراسة متكاملة عن الفن المسيحي في مصر من منظور أكثر شمولية من الدراسات السابقة ، نتمنى أن

يجب إيه على العديد من التساؤلات التي طرحت بشأن العلاقة بين الوثنية و المسيحية في مصر. على أية حال ، هذا لا ينفي أن المؤثرات الوثنية في الفن القبطي قد نقلت إلى حد ما إلى القرن الخامس الميلادي، وهذا في رأي ليس راجعاً لرفضها ، بل كان راجعاً لتطور الحركة وثنية واستراجها مع الرؤية الدينية ، وبالتالي تمسك المصريون بعناصر فنهم النابع من يدهم عن ذاتهم وفكرهم .

## ثانياً: (كيرلس) والإرث الداخلي في النصف الأول من القرن الخامس

من المحتمل أن يكون مجمع القسطنطينية عام ٣٨١م الذي قضى رسمياً فقط على الأريوسية والوثنية ، قد مهد تقريباً لظهور حقبة جديدة بدأت تطفو على سطح العلاقة بين المسيحية والمصريين . ففي محاولة للبعد عن الجدل الدامي بين الأريوسيين والنيقيين ، وبرؤية جديدة . أقدم (ثاوفيلوس) على ضرب الوثنية في الإسكندرية ، ويبدو أنه كان اتجاهه مقصوداً ، لأنه ما لبث أن تخلص منهم حتى حاول التخلص من المصدر الأصلي وراء تلك المشاكل اللاهوتية وهي كتب وتعاليم (أوريجينيس) . الدلائل قد تبدو قليلة في إثبات تلك المحاولة التي أظهرها بعض العلماء على أنها وسيلة من وسائل البحث عن ملامح للوحدة الدينية في مصر ، والتي لم تكن قد تكونت حتى تلك الفترة .

حاول (ثاوفيلوس) أن يهاجم تعاليم أوريجينيس بصورة عدائية ، وتبدو حادثة (رهبان سكيتي) الأسقيط (وادي النظرون) Scetis مؤشراً خطيراً آنذاك ، فقد ظهر راهب يدعى (أفوريوس) ادعى أن الله ذو صورة بشرية وذو أعضاء جسمانية ، ولكن عندما حاول (ثاوفيلوس) الوقوف أمام تلك الآراء التي انتشرت في أقرب منطقة رهبانية من الإسكندرية العاصمة السياسية الدينية . فشل وتصلح مع الرهبان الذين طلبوا منه أن يحرم تعاليم (أوريجينيس) ، فوافق على الفور ، وعقد مجعماً في نفس العام في الإسكندرية ، وحرم تعاليم (أوريجينيس) . تلك الحادثة قد تبدو مشكوكاً في صحتها ، على الرغم من أن بعضاً من أحداثها قد سجل في رسالة بعث بها (ثاوفيلوس) إلى أساقفة فلسطين وقبرص بمناسبة عيد الفصح .

موقف عدائي آخر حدث بين ثاوفيلوس وثلاثة من الرهبان (يوسابايوس وأنتميوس وديوسقورس) كانوا مولعين بتعاليم أوريجينيس ، في حين كانوا قد عينوا من قبل ثاوفيلوس في الكر الكنسي ، اثنان في كنيسة الإسكندرية ، والأخير على أسقفية هرموبوليس (الأشمونين

خالياً ، هؤلاء رفضوا الانصياع لتعاليم البطريك الرفضية لتعاليم أساتذهم اوريجينيس ، فخرجوا ضده وانضم إليهم العديد من الرهبان ، وأصبح موقف الرهبان في عهد ثاوفيلوس ولاسيما في منطقة الأسقيط ونيتريا ، منقسماً إلى جزئين ، أحدهما يفترض أن الله هو صورة بشرية ، والآخر يفترض أن الله روح وهم الذين كانوا يدافعون عن آراء (اوريجينيس) . هذا لخلاف والاقسام الحادث في عهد ثاوفيلوس ، لارمة موقف مرفوض أيضاً ضده بسبب أنفاقه لزد على الترف والبناء والتنعيم في الحياة الدنيا ، هذا الموقف جسده (ايسوذورس) Isidore (ايسوذورس) اتخذ من موقف ثاوفيلوس ضد معلمه وأستاذه اوريجينيس سبباً مباشراً في مهاجمة بطريك الذي كان ينفق الأموال في أشياء تافهة وغير هامة من وجهة نظره ، حيث رأى أن توزيع أموال الكنائس يجب أن يكون فقط على الفقراء والمساكين وسد النقص الواضح في الأبنية الكنسية ليس في الأسكندرية ، ولكن في الأقاليم البعيدة ، وذلك لتحقيق سيطرة أوسع للكنيسة الإسكندرية .

ازداد الأمر سوءاً بسبب تسلط ثاوفيلوس ومحاولته استخدام العنف ضد الرهبان الذين نجسوا في منطقة (نتريا) ، تلك المواجهة جعلت العديد منهم يهربون إلى فلسطين ومنها إلى القسطنطينية من أجل رفع شكواهم للإمبراطور ، حينما تدخل أسقفها (يوحنا قم الذهب) John Chrysostom - وهو أسقف العاصمة صاحبة السلطة السياسية - لحل الأزمة واستضاف جهة المعارضة ، غضب ثاوفيلوس من يوحنا وتبادلا الخطابات القاسية معاً ، وانتقل الخلاف بين الاثنين إلى محور واحد هو تعاليم اوريجينيس . مفهوم اللجوء إلى (يوحنا قم الذهب) أسف العاصمة ، يعني أن القسطنطينية أصبحت المحكم الفعلي في القضايا الكنسية ، وهو أمر كان مرفوضاً دائماً من كنيسة الإسكندرية ، بالرغم من قبولها لقرارات مجمع القسطنطينية الذي أعطى كنيسة العاصمة هذا الحق .

وعلى الرغم من عدم حسم هذا الخلاف ، إلا أن المشاكل التي حدثت ليوحنا قم الذهب بعد عثائه للإمبراطورة بسبب تمثالها الذي نصب في ساحة كنيسة (أيا صوفيا) ، قد حسمت الخلاف بصورة تلقائية وليس حاسمة ، إلا أن العلماء أجمعوا على أن ثاوفيلوس قد أساء إلى تاريخه بمحاولته التخلص من السيطرة الأوريجينية على المسيحية المصرية ، كما أنه ترك

عداء متواتراً مع يوحنا قم الذهب الذي أجمعت كل الكنائس على محبته وحسن تقديره للأُمُور اللاهوتية . من جانب آخر، نجد أن ثاوفيلوس كان يثبه من بعيد عن تلك الهيمنة الدينية والسياسية القادمة بعد قرار درجات الكنائس في مجمع القسطنطينية . وهو ما تحقق بعد ذلك

في المشكلة النسطورية وما تابعها من مشاكل سياسية ودينية .  
أن الحياة الاجتماعية والسياسية والدينية التي تركها (اثناسيوس) كانت بمثابة دعائم قوية لمن يخلفه ، فقد ترك سلطة الكنيسة قوية لاهوتياً وسياسياً في العالم البيزنطي . ولكن تلك القوة هبطت بصورة كبيرة على أيدي خلفائه ليس بسبب قوة العنصر الخارجي كما هو مزعم ، ولكن اعتد أنها جاءت بسبب الفشل الكبير الذي حال دون توحيد قوى المسيحية فسي مصر بين الرهبان ورجال الكنيسة ، تلك التعددية والانقسامات المذهبية والصراعات المستترة الخفية في حقيقة الديانة المصرية ، جعلت الأمر قد يبدو طبيعياً في زوال سلطاتهم على الفكر الديني ومراحل تطوره . ويمكن القول بأن الهيمنة اللاهوتية ، قد انتقلت من الإسكندرية ومصر لتستقر في إنطاكية والقسطنطينية ، ربما كان ذلك بفكر سياسي مساند لها ، أو كان السبب انتشار تعاليم أوريجينيس ومدرسته اللاهوتية هناك ، وبالتالي اتجهت الأضواء إليهما ،

انتشار تعاليم أوريجينيس ومدرسته اللاهوتية هناك ، وبالتالي اتجهت الأضواء إليهما ،  
وأصبحت العقيدة المسيحية في مصر في موقف المدافع المنقسم داخلياً .  
تلك ربما كانت الحالة التي تركها (ثاوفيلوس) قبل أن يرحل في ٤١٢م ، تاركاً أُرشاً ضحماً على عاتق خلفائه (كيرلس) Cyril الذي حاول جاهداً فسي تحقيق ما فشل فيه

خاله (ثاوفيلوس).  
الإرث الذي تولى عليه كيرلس الأسقفية كان منقسماً إلى جزئين ، أحدهما داخلي والأخر خارجي . بالنسبة للإرث الداخلي ، فقد تميز بالعديد من الانقسامات الداخلية التي حدثت فور توليه السلطة ، المصادر المعاصرة آنذاك تخضع لكيرلس نفسه ، وهي تكاد تكون من جانب واحد ، ولكن يقابلها رؤية قد تكون مختلفة بعض الشيء عند المؤرخ المعاصر للأحداث آنذاك وهو (سقراط) أحد مؤرخي القرن الخامس الميلادي .

في البداية كانت هناك صعوبة في الموافقة على تولي (كيرلس) الأسقفية ، فقد كان خاله (ثاوفيلوس) قد بعثه وهو شاب إلى دير الأتبا مقار بوادي النطرون لكي يتعلم على يد الراهب (سرابيون الحكيم) ، إلا أن تعاليم كيرلس الرهبانية وزهده الأولى كشاب في قلايات تلك

منطقة ولم تمنعه من الموافقة على طلب خالة بتعيينه كهنوتي (شماس) في كنيسة الإسكندرية. مض الطماء ذهبوا إلى أن سلطة ثاوفيلوس وذكاء كيرلس كانت وراء شهرته الأخير حتى بلون لديه حزب يرشحه ليخلف ثاوفيلوس على عرش الكنيسة ، مقابل الحزب المضاد الذي كان يريد ( تيموثاوس ) رئيس الشماسية . تلك الصعوبة الأولى جعلت هناك أشخاص من داخل كنيسة الإسكندرية يرفضون كيرلس . مسألة الرفض هنا منذ توليه الأسقفية عبر عنها (سقراط) بأنه منذ ذلك الوقت كان كيرلس يحاول أن يعيد مرة أخرى سياسة أناسيوس في السيطرة وفناء على خصومه في الداخل .

(SOCRATES. H.E.VII.7)

في الإسكندرية وفور تولى كيرلس البطيركية ، ظهرت فئة منشقة من رجال الكنيسة (بعضهم) أن يكون لديهم علاقة بفئة الرافضين له منذ البداية) وهم جماعة (النوفاسيين) Novatians على الرغم من أن تلك الفئة كانت موجودة في أواخر أيام ثاوفيلوس ، إلا أنها عيب رحيله رغبت في السيطرة على كنيسة الإسكندرية من خلال أسقفها (ثيوپتوس) Θεοπετρος إلا أنهم فشلوا فأصبحوا أعداء لكيرلس . (النوفاسيون) هم المحافظون المتشددون آنذاك ، الذين رفضوا أن يحلو المسيحيين من خطاياهم ، ويقال عنهم أنهم كانوا ضد سلطة البابا والبطيريك في المغفرة ، واعتبروا أنها ملك للرب فقط . اعتقد كيرلس أن تلك التعاليم تحاول أن تهدم سلطة الكنيسة وسلطته الشخصية ، فتعامل معهم من منطلق مفهوم الحكم المدني الدنيوي الذي كان يتبعه ( أناسيوس ) ضد الميليتيين من قبل ، لهاجهم وطردهم من الإسكندرية واستولى على ممتلكاتهم ، وطرد أسقفهم وجرده من جميع سنته ، وقد اتبع ذلك نوعاً من الاضطرابات الدامية في الإسكندرية بين الطرفين .

مسألة القضاء على النوفاسيين الذين رحلوا إلى التجمعات الرهبانية في نيتريا ، لم تكن محاولة للقضاء على هرطقة دينية فحسب ، بل نوع من استعادة السيادة في الإسكندرية. وبالتالي أحداث الشعب التي حدثت في المدينة آنذاك اصطدمت مع فكر الوالي (اوريسستا) Oresta الذي اعتبر تصرف كيرلس ضد المسيحيين (النوفاسيين) في المدينة نوعاً من التعدي على السلطة البيزنطية وعلى سلطة الكنيسة الأولى في القسطنطينية . ويبدو أن هناك تقارير وصلت إلى اوريسستا من أنصار (النوفاسيين) الهاربين من الإسكندرية ، قد شجعت الوالي على الوقوف ضد كيرلس لأنه حكم على هؤلاء المسيحيين دون سند مجعبي ديني صادر من



المسئول الأول آنذاك على المسيحية وهي كنيسة القسطنطينية . عموماً (سقراط) ، يذهب إلى أن مسألة اغتصاب أموال وممتلكات وبعض الأسلحة من جامعة النوفاسين كانت وراء سقوط أوريستا على كيرلس . تلك الحادثة والكبتها حادثة أخرى في نفس الفترة ، يحتمل أن تكون مترابطة معها ، والمتصلة في اضطهاد كيرلس لليهود المقيمين في الإسكندرية والتي شكلت بعداً سياسياً في أهداف كيرلس السياسية - الدينية .

إن مسألة دراسة أحوال (اليهود) في الإسكندرية بعد الاعتراف بالمسيحية ، وبصفة خاصة في الفترة ما بين القرنين الرابع والسادس الميلاديين ، قد تبدو صعبة للغاية لقبيل المصادر التي تناولت أمرهم في تلك الفترة . فاليهود كانوا قد أقاموا في الإسكندرية منذ زمن طويل ، واستطاعوا أن يصلوا إلى مستوى كبير من الثراء والسلطة في هذه المدينة ، ويبدو أن هذا السبب كان وراء هذا الحادث . يرى (سقراط) أن المسيحيون قد شعروا بغيرة وكرهية لليهود الأغنياء في ذلك الوقت الذي حاولت فيه الكنيسة التخلص من النفوذ القديم كلها . فالوثنية والأرويسية والغوسية والأوريجنية ومن قبلهم اليهودية كانت هياكل اجتماعية دينية قائمة ومؤثرة في الإسكندرية ، وشكلت صوراً مذهبية خاصة .

(سقراط) تحدث عن هذا العرض المسرحي الذي كان اليهود يذهبون إليه في مسرح المدينة ، ويبدو أن المسيحيون كانوا يراقبون تصرفاتهم اللاأخلاقية في تلك العروض المسرحية ، حيث عبر (سقراط) عن جماعة المسيحيين بقيادة (هيراكس) Hierax أحد أعوان كيرلس فاتهم كانوا (جواسيس على اليهود) . ويحتمل أن يكون العرض به إباحية (وثنية . يهودية) أراد كيرلس وأعوته أن يتخذوها ذريعة لطرد اليهود من الإسكندرية والاستيلاء على أموالهم . على العموم ، حدثت مشاجرة في العرض ، وخرج على أثرها اليهود وأعضوا الضرب والقتل في المسيحيين ، الذين تجمعوا عند كنيسة (القديس اسكندر) يحتمل أن اليهود قد أشاعوا أنها احترقت ليصرفوا الجموع من أمام المسرح ويتجهوا إلى الكنيسة لإطفاء النيران . كيرلس والمسيحيون أجمعوا على طرد اليهود من الإسكندرية ، وتم ذلك فعلاً عام ٤١٥م في الإسكندرية . إلا أن تصرفات كيرلس أغضبت أوريستا ، الذي أرسل إلى الإمبراطور (ثيودوسيوس الثاني) تقريراً غاضباً يشكو فيه من تصرفات كيرلس ، واتهمه بأنه يحاول السيطرة على المدينة ويعطلوالي عن مباشرة أعماله . ( أوريستا ) كان يريد

تعرض الإمبراطور ضد كيرلس ، إلا أنه لم يستطيع ، حيث فوجئ بعدد كبير من رهبان منطقة نيزيا ( يصفهم سقراط بالمنات ) ، جاءوا إلى الإسكندرية لمحاربة كيرلس ، وإثناء تظاهره هذه أمام الكنيسة ، صادف ذلك مرور أوريسا ، وأصيب في رأسه ، وانشق أوريسا بفرض مع المشاجرة وتهنئة الأجواء في الإسكندرية ، وربما ذلك يكون قد أبعد عن البحث في عداوة مع كيرلس .

هذا الهجوم للرهباني ضد كنيسة الإسكندرية ، هو أحد التوابع الرئيسية لما أحدثه (ثاوفيلوس) من انشقاق داخل صفوف الرهبان ، فإن هؤلاء المنات كانوا يعتقدون في زعامة قتل وتعاليم أوريجينيس اللاهوتية ، وأن حركتهم هذه كانت بمثابة إندثار إلى كيرلس إذ فكر في تباع الفكر حالة ثاوفيلوس . كما أن هذا الحادث غير أو عدل من رغبة اليهود في الانتقام من المسيحيين ، ويحتمل أنهم خرجوا إلى مناطق كيرون (كوم الجزيرة - كفر السوار) وكتبوب والمناطق الجنوبية من الأسكندرية . بذلك نجح كيرلس في التخلص من اليهود ومن الهرطقة ، ولكنه شعر بدون شك بقوة هؤلاء الرهبان المحاصرين لمدينة الإسكندرية من كل جانب وفي تنقل النظرة المناسبة لاحتلال الكنيسة .

قبل الانتقال إلى الأحداث الخارجية والإرث الخارجي الذي أثر بدون شك في تطور مسيحية في مصر ، تجدر الإشارة هنا إلى حادث قد يكون له تأثير بالغ في تدعيم محاولات للنسبة في التخلص من الإرث القديمة ، فيعتبر حادث مقتل الفيلسوفة لوثسية (هباتيا) Hypatia حدثاً عارضاً فردياً ، ولكنه يعبر عن أشياء قد تبدو مبهمة إلى الآن . فمن خلال (سقراط) أقرب المصادر آنذاك ، نجد أن (هباتيا) ابنة للفيلسوف المكندي (ثيون) Theon وقد اشتهرت في الأسكندرية في مجالات العلوم والأدب والفلسفة ، وكانت تضاهي أعظم للاملة آنذاك ، حيث كان يوفد إليها من جميع أنحاء الإمبراطورية طلاب علم يستمعون لمحاضراتها . موقف (هباتيا) من المسيحية يبدو غامضاً وغير مفسر تماماً ، وهل هي كانت بلغة وثنية ، أم كانت تعبر عن أفكار المجتمع آنذاك الذي اختلطت فيه جميع الأفكار الدينية (الوثنية - المسيحية - الفغوسية) القائمة على العلم والمعرفة الواقعية فقط ؟. الإجابة هنا تبدو غلبة ، ولكن الثابت أن (هباتيا) كانت على علاقة ودية مع الوالي الروماني (أوريسا) ، وبعض المسيحيين من رجال الكنيسة أشاروا أنها كانت على علاقة حميمة وفريدة مع الوالي ،

وهو السبب الذي كان وراء سوء العلاقة بين الوالي وكيرلس . يحتمل أن يكون (بطرس) واحداً منهم ، وأنه تغذ على عقله مسألة التخلص من (هباتيا) والقضاء عليها ، فانتظرها لتتساء عودتها إلى بيتها، ونزع ثوبها وقتلها ومزق جنتها . تلك الحالة وإن كانت لا تلقى اللوم مباشرة على كيرلس ، إلا أنها بدون شك تعكس ملامح الحالة الدينية في الإسكندرية وموقف الكنيسة ضد أصحاب الفكر المناهض لسلطتها . إذن تلك الأحداث المتتالية ، استطاع كيرلس من خلالها التعامل بعمدأ للثبوس القديم ، والتخلص منها مع الاحتفاظ بكرسي العرش في الكنيسة دون مساس .

## ثالثاً: الإرث الخارجي ( النسطورية ضد الثيوتوكس المصري )

ما لبث أن تفرغ كيرلس من ضغط الإرث الداخلي والتخلص من المشاكل اللاهوتية والتنظيمية والحزبية في الإسكندرية ، حتى فوجئ بالمشكلة النسطورية تهدد كيان العقيدة المسيحية في مصر وتضغط عليها بشكل كاد أن يقضي عليها نهائياً .

نسطورية ، فكرة دينية تنسب إلى نسطوريوس Nestorius الذي ولد حوالي عام ٣٨١ م غرباً ( هناك ) آراء ومشاكل تاريخية حول مولده ومكان تربيته الأولى ، وبها العديد من القصص النسطورية التي وضعت من قبل أنصاره . مدينة (مرمش) في سوريا يحتمل أن تكون مدينة له ، إلا أن بعض العلماء ذهبوا إلى أصله الفارسي ، والبعض يؤكدون سوريا ، القريبة لثيرة كانت في سوريا تحت إشراف اللاهوتي الشهير آنذاك ( ديودوريوس الطرسوسي ) ، لما أنه نظم من اللاهوتي ( ثيودوريوس الموبسيوستي ) . على أية حال ، نشط نسطوريوس في بداية حياته بالقضاء على الهرطقة والبدع الدينية ، وكان آنذاك متمسكاً بالنيقية ضد الأريوسية والأبولوناريوسية (نسبة إلى أبولوناريوس اللاهوتي الإبطاكي ) ( ٣١٠ - ٣٩٠ م ) .

لأنه كان يتصف مثلاً عند (سقراط) بشراسة الطبع وبالغرور والكبرياء واحتقار تعاليم لفاء ، ولكن بلاغته في الكلام قادته إلى الجهل وعدم المعرفة . ولكن لا نستطيع أن نقف على لرض ثابتة مع مؤرخي القرن الخامس الميلادي وبصفة خاصة في المشاكل اللاهوتية المعاصرة لهم ، فلا تزال هناك شكوك حول تحيزهم وإدراكهم الشخصي لبعض المعلومات بخاصة . عموماً (نسطوريوس) كان واعظاً مقوهاً وخطيباً قديراً ، استطاع بسلاسة أسلوبه بعرفته الكتابية وبرخامة صوته أن يستحوذ على عقول سامعيه ، الأمر الذي أدى إلى انتشار

تعاليمه في إيطالية والقسطنطينية وما يجاورها، بل ويصل إلى القصر الملكي ويقعّم بإلذع الإمبراطوري حتى يختار بعينه ليرأس أسقفية العاصمة القسطنطينية في عام ٤٢٨ م. تولى نسطوريوس رئاسة الأسقفية في ١٠ إبريل عام ٤٢٨ م، وألقى خطاباً بهذه المناسبة في حضور الإمبراطور، لخص فيه الرؤية السياسية والدينية التي رغب أن تسود الحكم الإمبراطوري آنذاك. ولا ندرى هل كان يعتقد أن يكون ثيودوسيوس الإمبراطور طرفاً

حسباً في تلك الرؤية حيث يحتمل أن تكون تلك هي الرغبة التي من أجلها قال: "سلمني (وهبني) أيها الملك الأرض خالية من الهرطقة، امنحك السماء بديلاً، استأصل معي الهرطقة، ألق بحاربك في محاربتك للفرس".

هذا المفهوم الذي كان يمثل النظرة السياسية الدينية الجديدة التي انطلق منها نسطوريوس ليعو بسلطة الكنيسة في العاصمة ويصل بها إلى مفهوم السيطرة الإمبراطورية (سياسياً وديناً) على جميع كنائسها آنذاك. لذلك أبدع رؤيته الدينية الجديدة، والتي يمكن أن نلخصها في هجوم لاهوتي مباشر وصريح على العادات والتقاليد الدنيوية القديمة مثل المسارح والقضاء والرقص والتطرف الدنيوي عموماً. كما أنه كان كارهاً للترف الزائد، الأمر الذي دعاه للقضاء على أخت الإمبراطور نفسه بعد ذلك، وهو ما جعل له شهرة ومكانة خاصة عند أهالي العاصمة. إلا أن الهجوم الأكبر كان على السيدة العذراء (أم المسيح) أو (أم الإله) الثيوتوكوس  $\theta\epsilon\omicron\tau\omicron\kappa\omicron\varsigma$  من وجهة نظر المصريين آنذاك.

نسطوريوس عندما تولى الأسقفية في العاصمة، أحضر معه شماسه المفضل (اتسلسيوس) لثقلته فيه لطمه ووعظه ودرسه الشديدي في أمور التعاليم الدينية. (اتسلسيوس) ألقى خطبة في الكنيسة بحضور أسقفها نسطوريوس وجمع غفير قال فيها: "بأنه لا يجب أن ندعو مريم أمناً شه ثيوتوكوس  $\theta\epsilon\omicron\tau\omicron\kappa\omicron\varsigma$  لأنها بشر، ومن المستحيل أن يولد الله من مخلوق بشري".

يحتمل أن يكون هناك اتفاق بين البطريرك وشماسه. (هرنك) يقول "أن الشعب ينتظر من البطريرك أن يرد على تلك العبارة والعظة الجديدة، إلا أن نسطوريوس أيد شماسه ودعم أفكاره". ومن هنا انقسم المسيحيون إلى حزبين، حزب تقليدي يرفض آراء

(المنطوسيون) ، وحزب سياسي - ديني تقبل آراء نمسطوريوس التي تذكرهم بالاروسية ونظريات (أريوس) الحاضر الغائب دائماً في تلك المنطقة .

عندما تفاقمت الأمور ، اضطر نمسطوريوس في الدفاع عن عقيدته الجديدة من خلال المحدث الأريوسي واتباعه ، واتجه إلى إلغاء مجموعة من المواعظ العقائدية شاملاً فيها تعليمه الكرسولوجية الجديدة ، وعند تفسيره لتلك اللاهوتية في وصف مريم ( بام الإنسان ) .  
لنلق في مفهوم الطبيعيتين الذي يدور حول أن مريم لم تلد إلا الإنسان ( يسوع الناصري ) الذي اتخذ الصفة الإلهية بعد تكوينه البشري ، وذلك ( بالكلمة ) الذي جاء لحظة تعيده ، فصار يحمل الطبيعيتين البشرية والإلهية . وبالتالي لا يمكن أن ندعو مريم ( بام الإله ) . نمسطوريوس بهذا التعريف قد ألغى تماماً مكانة مريم في العقيدة المسيحية وفي الإرث الثقافي المسيحي آنذاك وبصفة خاصة في مصر .

وصلت عظات نمسطوريوس إلى الإسكندرية ، وتلغز لدراساتها رجال الكنيسة وراهبان الأديرة ، وعرضت علي كيرلس تقريباً في عام ٤٢٩ م . فبعد عيد الفصح من نفس العام ، قام كيرلس بكتابة رسالة عقائدية لراهبان الأديرة في الصحراء عرفت باسم ( Ad Monachos Aegypti ) فند فيها بدعة نمسطوريوس دون أن يذكر اسمه قلاً :

" أن مريم جديرة بهذا اللقب ( أم الله الثيوتوكس ) ولن هذا اللقب ، مقبول ومعترف به من أبناء الكنيسة ، وإن الذين لا يقبلونه ولا يستعملونه يظهرون جهلاً عقائدياً ، لا بل ينادون بتعاليم مشكوك في صحتها " .  
( Cyril.Epist.1.2 )

أعقبها رسالة في نهاية صيف ٤٢٩ م وجهت إلي نمسطوريوس شخصياً ، إلا أن نمسطوريوس لم يرد عليها ، بل إنه في أثناء ذلك جاء إلى القسطنطينية راهبان من مصر يشكون كيرلس وتصرفاته ، وهنا أعتبر نمسطوريوس إن الأمر قد حان للرد علي كيرلس ووضعه في حجه الطبيعي أمام الإمبراطور . فاستهز الفرصة وصول رسالة أخرى من كيرلس به هجوم غيف علي بدعته وتوضيح كبير لمفهوم المسيحية والتي اعتبر فيها نمسطوريوس مهرطاً وكيرلس ينصحه . هنا بدأ نمسطوريوس في الهجوم برسالة عقائدية كتبت في ١٥ يونيو عام ٤٣٠ م ، يرفض فيه تعاليم كيرلس ، ويشرح تعليمه ويتحدث عن اضطهاد كيرلس للراهبان ومعاملته القاسية للمسيحيين ، ويختم الرسالة بنص تهكمي ساخر ضد كيرلس ، ولكنه

نص يجسد لنا ظروف البلد آنذاك ويؤكد أن الصراع ليس دينياً لاهوتياً، بل هو صراعاً سياسياً بين الإسكندرية والقسطنطينية . يقول : " وكانت الحرب طويلة بين بيت شاول (المقصود مكتبة كنيسة الإسكندرية قديماً) وبين بيت داود (كنيسة القسطنطينية الجديدة) وكان بيت داود يذهب ويتقوى ، وبيت شاول يذهب ويضعف " .  
هنا أراد نسطوريوس أن يضع كنيسة الإسكندرية في موقع التابع دائماً لكنيسة

العاصمة سواء كان علي الوضع السياسي أو الوضع الديني .  
يذهب بعض العلماء أن المصريين قد عانوا كثيراً من جراء هذا العداء المستحكم بين الإسكندرية والقسطنطينية ، البعض اعتبر أن دفاع الإسكندرية والمصريين عموماً عن عقيدتهم كان لأسباب عقلانية تدور في فلك تعاليم اثناثسيوس (النيقية) ، فالتمسك بوجود طبيعة واحدة ، مذهب يتفق مع الموروث الحضاري المصري القديم ، وهو المذهب الذي نتج عن طريق تطور طبيعي وطويل وشاق للمسيحية في مصر . وعلى الرغم من ذلك ، فإن مكتبة السيدة العذراء دون الخوض في كونها (أم الإله) أو (أم الإنسان) كانت ذي مكانة عالية في العقيدة المسيحية في مصر ، فبدون شك أن مفهوم الأمومة في التكوين الإلهي المصري قد أدى أدواراً كبيرة في ترسيخ مبادئ العقيدة المصرية ولا سيما من خلال إيزيس أو العذراء ، وبالتالي فمن الطبيعي أن ترفض مسألة الإخلال من شأن الأمومة الإلهية بصرف النظر عن مسألة تقسيم المسيح إلى طبيعتين .

هذا الاتجاه وإليه اتجه آخر ، يرى أن كيرلس منذ أن تولي الأسقفية سعى لنشر نفوذه في مصر وخارجها وبصفة خاصة في المناطق الشرقية ، حتى يستعيد مركز الكنيسة موهة أخرى بعد قواطين القسطنطينية عام ٣٨١م . وبالتالي فإن الصراع الكنسي بين الإسكندرية والقسطنطينية كانت وراء انشقاق المسيحية في العالم ، على الرغم من وجود حلول وسطى كانت كفيلة لمنع هذا الانشقاق الحادث آنذاك .

في أثناء هذا الصراع بين الإسكندرية والقسطنطينية ، يظهر طموح جديد آخر لفرع ثالث حاول أن ينتهز الفرصة ليعتو ويعد أمجاد الإمبراطورية الرومانية مرة أخرى حتى ولو كانت من خلال كنيسة روما وأسقفها (ماريوس مركاتوربيوس) M.Mercatorius الذي ظل في انتظار لجوء الاثنان إليه ليكون القائد والحكم في الفصل بين الطرفين ، نسطوريوس أرسل

إلى الأسقف الروماني يخبره بما فعله كيرلس في رسالته ويستشيروا في الأمور اللاهوتية لفئة بعينته . نجد أن شخصية (مركاتوربوس) قد تبدو علمانية عند العديد من العلماء ، وقد جاءت أولى المعلومات عن النسطورية من نسطوريوس نفسه ، ثم أعقبها طلبه الخاص من كيرلس أن يرسل له رآته في الموضوع ، فأرسل شماسه (بوزيدونيوس) Posidonius إلى روما حلاً معه بعض الأوراق الخاصة بهذا الصراع وموقف النيقية منه . الموقف في روما كان يبدو صعباً آنذاك ، فمشكلة ترجمة النصوص والخطابات من اليونانية إلى اللاتينية ، أخذت نمطاً طويلاً لما دار حولها من شكوك الطرفين ، تلك المشكلة من الآن سوف يصبح لها دوراً خطيراً في تحديد مصير الأحداث بعد ذلك . وبصفة خاصة في اللحظات المصرية داخل المجمع المسكونية .

على أية حال ، وافق الطرفان على تحكيم روما في هذه القضية ، وهو ما إرادته الكنيسة الرومانية آنذاك . (أومان) يعتقد بأن (بوزيدونيوس) قام بحركة نشاط واسعة النطاق في بقاء بابا روما والحاشية رجال الكنيسة الرومانية بموقف كنيسة الإسكندرية وتعاليم كيرلس ، فذاً فضلاً عن وصول أخبار عدد حدوث انقسام في القسطنطينية بين مؤيدي نسطوريوس ومعارضيه ، بل أن هذا الانقسام وصل إلى حد الاضطرابات بعد أن تدخلت القوة السياسية (عند الإمبراطور ثيودوسيوس) لمساندة نسطوريوس واتباعه هناك . لذلك كان من الطبيعي أن تحسم مشكلة في صالح كيرلس قبل انعقاد المجمع المحلي في روما في أغسطس عام ٤٣٠م .

بعد مجمع روما من المجامع الصغرى ، إلا أنه من الجدير بالذكر أن نضجه في حجمه الطبيعي بالنسبة لمجامع الأخرى لأنه المجمع الأول الذي ناقش هذه الظاهرة ، ولأنه المجمع الأول الذي اعتبرت فيه كنيسة روما صاحبة الحكم اللاهوتي في العالم البيزنطي ، ولأنه المجمع الذي أعاد شخصية كنيسة الإسكندرية اللاهوتية مرة أخرى ولو كانت وقتية . معلوماتنا عن هذا المجمع تكاد تكون مفقودة ، ولكن هناك بعض المعلومات عنه وردت بأسم راهب أفريقي كان يلهم في روما ويدعي (أرنوبوس) Arnobos ، حدد فيها الأساتيد التي شرع المجمع في استخدامها ضد نسطوريوس ، فقد كانت مشكلة الترجمة في صالح كيرلس وضد تعاليم نسطوريوس ، كذلك كان هناك تقرير مقدم من الراهب (كاسياتوس) من مرسيليا في بلاد الغال ضد نسطوريوس ، ويعتقد بعض العلماء أن (كاسياتوس) هو المترجم للمجمع من اليونانية إلى



اللاتينية ، ثم حدث موقف شقهي من شماس الإسكندرية بشأن الذين اضطهدهوا من كنيسة القسطنطينية لرفضهم تعاليم نسطوريوس وطردوا منها . من هنا تجملت الخيوط تماماً ضد نسطوريوس الذي اعتبر هرطوقي وحرمت تعاليمه ، ووجهت إليه رسالة تهديد لكي يقلع عن ضلاله إلا وتم فصله وقطع العلاقات معه .  
هكذا تحقق لأسقف روما السيطرة ، بينما انغمس النسطوريين في تجهيز أنفسهم ضد هذا الطوفان الجديد ، وراح المصريون وكيرلس ينعمون بالانتصار وتحقيق مزيد من الدعم

لموقفهم اللاهوتي المضطرب آنذاك .  
كان لا بد لكيرلس الاستفادة من هذا الانتصار على المستوى المحلي أولاً ، ولكنه أيضاً كان لابد لكيرلس الاستفادة من هذا الانتصار عموماً ، فعقد مجمع محلي في الإسكندرية في رغب في تحقيق حلمه بالسيطرة على الشرق عموماً ، وقرر المجمع إرسال وفود كنسية نوفمبر عام ٤٣٠م لمناقشة ما حدث في مجمع روما ، وقرر المجمع إرسال وفود كنسية لأساقفة الشرق عموماً إبطاكية وأورشليم والقسطنطينية وقيصرية وغيرها ، يشرحون موقفهم العقائدي ومبادئ تحريم بدعة نسطوريوس . وقرر أيضاً هذا المجمع إصدار (الحرمانات الأثنسي عشر) ضد النسطورية وضد أية بدعة أخرى . وهي الحرمانات تنسب لكيرلس وتعاليمه ولا تنسب لكنيسة الإسكندرية ، فقد تناولت العقيدة المصرية من خلال عقيدة كيرلس الذي أراد السيطرة الشخصية لا الدينية .

بعد مفهوم (الثيوتوكيات) في العقيدة المسيحية القبطية من أهم خصائص المذهب القبطي واحد دعائمه اللاهوتية ، ويمكن القول بأنه إزاء هذا الموقف المشتعل ظهرت (الثيوتوكيات) كتراتبيل يومي في الكنائس المصرية ، مدافعة ومعبرة رسمياً عن موقفها ضد النسطوريين ، وهي تسابيح تمجد العذراء مريم (أم الإله) على مدار أيام الأسبوع السبعة . وهي مدعمة بالقانون الكنسي في تلك الفترة . واكب ذلك انتشار صور للسيدة العذراء المرضعة التي تحمل طفلها المسيح (إله) وحول رأسه هالة نورية ، وهو أسلوب فني وموضوع أخذ ينتشر في الأيقونة والكنائس منذ تلك اللحظة معبراً على أن المسيح المولود من مريم جاء بالكلمة ، وصار لديه طبيعة واحدة . تلك هي المواقف الباقية إلى الآن عن مصادر تلك الفترة ، فانتشار تلك الصور في أديرة سفارة وبوايط والثوبة وكنائس مصر الوسطى والدلتا ، قد تؤكد

أن هناك رغبة شعبية في التمسك بالعقيدة ، وإن الوحدة الكنسية التي كنا نبحث عنها في الثورات السابقة أوشكت على الحدوث بطريقة غير مباشرة .  
نعود للصراع الذي اكتسب خطورة حقيقية بعد مجيء روما الأسكندرية ، وكذلك بعد

ملود (الحرمانات الأثني عشر) التي عبرت عن شخصية كيرلس الذي نصب نفسه من خلالها مصلح للعقيدة ، وبالتالي تخطى بذلك سلطة كنيسة روما كحكم عقائدي في تلك المشكلة ، فضلاً عن استخدامه مجموعة من المصطلحات التي يصعب فهمها في تلك الفترة . البعض علق على أن كيرلس قد تخطى في تلك الحرمانات بعض التعاليم التي ليست موجودة في الكنيسة الشرقية أو الكنيسة الغربية . يمكن أن نضيف إلى ذلك تعقيد الأمر آنذاك عندما تدخل الإمبراطور وأخته الإمبراطورة ( بولخاري ) حيث وصلت إليهما رسالة من كيرلس يرغب في طرح تعاليمه وحرماناته الذي توصل إليها في مجمع إسكندرية ، من أجل أن يكسب البلاط الملكي في صفه ، ولأن النتيجة جاءت عكسية تماماً حيث كان نسطوريوس قد عقد اتفاقاً مع الإمبراطور ، من خلاله اعتبرت رسالة كيرلس ما هي إلا وشاية لبث روح الاضطرابات والاقساعات في عائلة الإمبراطور ، حيث انحازت بالفعل (بولخاري) لكيرلس من أجل عدائها القديم لنسطوريوس ، لنضرب (ثيودوسيوس) ، وقرر إرسال خطاب شديد اللهجة إلى كيرلس يدعو إلى عقد مجمع في مدينة أفسوس عام ٤٣١ م ، هذا الخطاب يمثل نوعاً من الضغط السياسي الذي بدأ كمؤشر حقيقي وراء النسطورية ، ويبدو أن كيرلس هو الذي تسبب في ذلك ، فضلاً عن إحساس الإمبراطور (ثيودوسيوس الثاني) بأن هناك أمور كثيرة تحدث في العقيدة وتعد بشأنها مجامع دون أن يعلم عنها شيئاً إلا بعد انعقادها . من هنا رغب في عقد مجمع أفسوس ، حتى يستطيع من خلاله نسطوريوس أن يدافع عن إيمانه وتعاليمه بعد أن أخذ الضوء الأخضر من الإمبراطور .

كان الموعد المحدد لبدء جلسات المجمع كما جاء في الدعوة المرسلة من الإمبراطور هو السابع من يونيو عام ٤٣١ م ، وبالفعل وصل الوفد النسطوري بقيادة نسطوريوس ، ووصل الوفد المصري بقيادة كيرلس ومعه خمسون أسقفاً في مقدمتهم الراهب شنودة الأخميني ، بينما وصل وفد أورشليم في ١٢ يونيو ، وتأجل افتتاح المجلس حتى وصول بقية الوفود . إلا أن الوفود تأخرت عن الوصول حتى يوم ٢٢ يونيو ، الأمر الذي اضطر على أثره كيرلس أن يعقد

المجمع وبلغته تحت رئاسته . وعلى الرغم من رفض رسول الإمبراطور افتتاح المجمع دون وصول وفد إنطاكية بقيادة الأسقف ( يوحنا ) الأنطاكي ، إلا أن الأساقفة رفضوا الانتظار وتم افتتاح المجمع في ٢٢ يونيو عام ٤٣١ م .

مسألة افتتاح المجمع في هذا التوقيت ، طرحت مجموعة من الأسئلة ، علق عليها العديد من العلماء ، مثلاً ، لماذا تأخرت الوفود علماً بأنهم يعلمون موعد المجمع قبيل انعقاده بوقت كافي ؟ كذلك ، لماذا تصرع كيرلس بافتتاح المجمع ولماذا ترأسه ومن رشحه إلى ذلك؟. نجد أن هناك معلومات كثيرة حول هذه الأمور ، ولكن يهنا هنا أن نشير إلى تلك المحاذير التي كان قد علق عليها ( يوحنا الأنطاكي ) أسقف إنطاكية حول ( الحرمات الكيرلسية ) حسبما وصفت آنذاك ، وإن يوحنا وأساقفة إنطاكية عموماً قد فندوا تلك الحرمات واعتبروها ذات شق هرطوقي وبعيدة عن الإيمان النقي . موقف يوحنا وأساقفته كان قد أعلن قبل الدعوة لمجمع أفسوس وعلم به كيرلس ، وعندما جاءت رسالة من يوحنا إلى كيرلس يعتذر فيها عن تأخيرها بسبب سوء الأحوال الجوية ، ويطلب منه عدم عقد المجمع إلا بعد وصوله ، أسرع كيرلس لعقد المجمع قبل وصول يوحنا . فقد وصلت رسالة يوحنا في ٢١ يونيو ، بينما أعلن كيرلس افتتاح المجمع يوم ٢٢ يونيو .

نجد أن وفد يوحنا كان يتكون من ٣٤ أسقف ، كان راغباً فقط في مناقشة كيرلس وحرماته ، بينما موقفهم من النسطورية كان واضحاً في مجمع روما ، وبالتالي شعر كيرلس بأن وجود وفد يوحنا سوف يضعف من مركزه وربما ينضموا للمعارضين بجانب النسطوريين . من هنا أسرع كيرلس باتعقد المجمع . الشق الآخر في الموضوع أن يوحنا الأنطاكي كان أقدم الأساقفة وأمه المرشح بقوة لرئاسة المجمع . ذلك لأنه لا يرأس المجمع طرف من الأطراف المتنازعة . ولكن ربما استند كيرلس في مسألة توليه رئاسة المجمع إلى كثرة أنصاره ومؤيديه في أفسوس ، ليس على مستوى الأساقفة وكنيسة أفسوس وأسقفها (معنون) ، بل على المستوى الشعبي الذي وصل إلى حد إغلاق الكنائس في وجه النسطوريين وفتحت بمظاهر حب وتأييد لكيرلس واتباعه ، من هنا آلت الظروف أن تستند كيرلس وتزيد طموحاته في انعقاد المجمع في ٢٢ يونيو ٤٣١ م . رغم كل الظروف غير المواتية .

رفض نسطوريوس الحضور، عندما علم بعدم وصول ولدي إيطاكية وروما، اعتبر أن لمجمع سوف ينعقد من جانب واحد وهو جانب كيرلس، وكانت الظروف تقتضي وجود نسطوريوس لدفاعه عن آرائه، إلا أنه رفض الحضور خوفاً على حياته، وانتهت أعمال المجمع على تحریم بدعة نسطوريوس ولكن دون أن تطرح وجهة نظره بصورة متكاملة، كما يقول (المان):

"وبدون مناقشات أخرى اصدروا الحكم على نسطوريوس بقولهم (إن سيننا يسوع المسيح الذي صف عليه نسطوريوس يعلن بغم مجمعه المقدس تجريده (نسطوريوس) من الكرامة الأسقفية، وبترجمة الكهنوت) ووقع على هذا الحكم ١٩٧ أسقفاً"

بعد هذه الجلسة يصف لنا كيرلس الوضع في رسالة أرسلها إلى شعب الإسكندرية قال

لها:

"كنا حوالى مائتي أسقف وكانت المدينة كلها تنتظر من الصباح إلى المساء حكم المجمع نقيس، وعندما وصلت أخبار حكم المجمع على هذا البائس إلى مسامع الشعب، تعالت هتافاتهم مبهمة للمجمع المقدس وممجدة الله على سقوط عدو الأيمان، وعند خروجنا من الكنيسة، جاءت الجاهيل لاستقبالنا واصطحبنا إلى منازلنا بمشاعل مضيئة، وأما النساء فقد حملن مباخر فلفت بنا روائح طيبة عطرة"

(Cyril. Epistle. XL. X)

في الفترة ما بين ٢٤-٢٦ يونيو، وصل وفد يوحنا الأنطاكي، وبمجرد علمه بحقيقة ما حدث في المجمع واستمع لمندوب الإمبراطور الكونت (كاتيدياتوس) ثم تقابل مع اتباع نسطوريوس الذين أخبروا بما حدث لهم من مصاعب وكرهية من جانب شعب أفسوس واتباع كيرلس واتهم عقدوا المجمع وأعلنوهم محرومين دون دفاع. يؤثر يوحنا الأنطاكي، ويأمر بعقد مجمع آخر في أفسوس داخل منزله وبحضور الكونت ممثل الإمبراطور ونسطوريوس واتباعه إنه يوحنا الأنطاكي وعددهم ٣٤ أسقف. عقد المجمع الذي اتخذ شكلاً قانونياً بحضور مندوب الإمبراطور الذي كان معترضاً على افتتاح المجمع السابق. انتهى المجمع بخلع الأسقف كيرلس الأنطفي ممنون ومنعهم من ممارسة الخدمة الكهنوتية، ووقع على البيان الختامي للمجمع ٥٢ أسقفاً أرسل منه نسخ للإمبراطور والإمبراطورة وإلى شعب القسطنطينية وإلى كيرلس

وممنون . المجمع استند إلى كيرلس اغتصب حق ليس حقه بافتتاح المجمع ورئاسته دون انتظار بقية الوفود حتى يتحقق مبدأ العدالة في الفصل بين النزاعين ، كذلك اتهم كيرلس بهرطقة كبرى في (حرماته الاثنى عشر) ، تحيز الأسقف (ممنون) وتحريض شعبه وكنيسته

ضد النسطوريين قبل الحكم عليهم وهو عمل لا أخلاقي .  
في أعقاب تلك شهدت المدينة أمور غريبة الأطوار ، فقد حدث انقسام ثنائي مفرشق بين بعض قطريين أما بالحوار أو بالشجار ، الأمر الذي أهدت تماماً عن مفهوم المسيحية ، حتى أن بعض العلماء ، وصفوا الوضع ببوار حرب أهلية في أفسوس . عموماً بدأ الإمبراطور يشعر بموقفه الصلبي تجاه تلك الأحداث ، فبعد أن وصلت إليه جميع التقارير المتناقضة ، أرسل مندوب له يتحقق من أحداث مدينة أفسوس ، وقبل وصوله كان قد وصل وفد كنيسة روما وبالتالي انضم إلى جانب كيرلس ودعم موقفه ، وعندما وصل مندوب الإمبراطور ومعه قرار الحكومة ، أعلن خلع نسطوريوس وكيرلس وممنون ، ورجوع الأساقفة إلى أوطانهم ، ورفض جميع القرارات اللاهوتية التي لا تتفق مع الإيمان النيقوي .

هكذا وعلى الرغم من انتصار الإيمان النيقوي الخاص بكنيسة الإسكندرية ، إلا أن أسقفها اهزم ، وكذلك حرماته الاثنى عشر باتت هرطقة ، من هنا اتجه بعض العلماء إلى تحليل موقف كيرلس في أفسوس ، وذهبوا إلى أن كيرلس كان يدافع في أفسوس عن إيمانه الشخصي الواضح في الحرمات الاثنى عشر ، والتي أصبحت تساوي شخصيته ومكانته كنيسة الإسكندرية ، لذلك رفض كيرلس تلك القرارات وخاض مجموعة من التوسلات والرشاوى والتوسط لمقربين الإمبراطور من أجل العفو والعودة للكنيسة . وبالفعل يخضع الجميع للإمبراطور في ٢٥ أكتوبر عام ٤٣١ م في كنيسة القسطنطينية أثناء تكريس أسقف جديد لها بدلاً من نسطوريوس ، ويعفو الإمبراطور عن كيرلس ، وحدثت مصالحة كبيرة بين يوحنا الأنطاكي وكيرلس وقطعا معاً معاهدة جديدة للسلام ، ولا ندري من تنازل لمن ، وهل كانت الأمور اللاهوتية هي صلب هذه المصالحة ، أم هي أمور شخصية وسياسية وصراع دنيوي خادع من أجل الحصول والعود للكرسي الأسقفية .

## رابعاً: المصريون والمسيحية قبل وبعد مجمع خلقدونية (في النصف الثاني من القرن الخامس)

مات كيرلس في عام ٤٤٤ م بعد كفاح طويل من أجل شخصية أولاً ثم عقيدة نصريين بعد ذلك ، هذا الرأي ذهب إليه العديد من العلماء في تفسير الطريقة التي كان يتعامل بها كيرلس في تصفية الخلافات التي تمنع تحقيق طموحاته ، ترك كيرلس الميدان بثقل كبير ، بغية مشكوك فيها . فأغلب الأرثوذكسيين أنصار المذهب النيقوي رفضوا الصلح الذي تم بين كيرلس ويوحنا ، واعتبروا أنه جاء لمصلحة كيرلس الشخصية ، وأنه تنازل عن بعض تعاليمه من موافقة علي مفهوم " لأنه صار اتحاد الطبيعيتين قبل الولادة " وكذلك قبول مفهوم كريم الجزء اللاهوتي في المسيح فقط " وهو معنى يؤدي إلى اعترافه بالجزء الناسوتي . عموماً انقض على اثر ذلك أساقفة الشرق عن كيرلس وذهبوا في عجلة من أمرهم في الانفصال عن كنيسة الإسكندرية . تلك الآراء المتضاربة وغير المؤكدة تعبر عن روح العصر المضطربة ، والذي علي الرغم من توافر العديد من المصادر المختلفة ، إلا أننا إلي الآن نفتقد للحقائق المؤكدة ، فالعلماء يدونون تلك الفترة القادمة بتحليلات مختلفة وكثيرة ، البعض بنظرة غربية ، الأخر شرقية ، وأخرون بنظرة قبطية ، وبينهم جميعاً تضعيف الحقائق التاريخية .

تولي البطريرك (ديوسقوروس) Dioscorus كنيسة الإسكندرية عام ٤٤٤ م ، ورث حالة المسيحية وهي في طريقها السريع للاتشاق علي المستوي المحلي والعالمي . بعد أن تولي حاول جمع الشمل المتبقي علي المستوي المحلي ؟ ويحتمل أنه قد نجح في ذلك لتخصيته اللاهوتية المتزنة ولعلمه وحكمته المستخدمة فقط لخدمة العقيدة . في أثناء ذلك ، بأنه محاولة للإصلاح من جانب أسقف كنيسة روما الذي كان يسعى للصعود إلي القمة ، ليتالي رغب في استقطاب أسقف الإسكندرية ، فأرسل إليه خطاب يلتمس فيه الصداقة

والمواخاة والعمل علي إصلاح ما أفسدته الظروف السابقة . إلا أن ( ديوسقوروس ) أدرك ما يحمله هذا الخطاب من سيطرة كنسية ، ورفض تلك المحاولة ، وتحولت العلاقة بين روما والإسكندرية إلى عداوة كبيرة . ربما جاء ذلك بسبب عودة الأباطرة دائماً للإيمان النيقوي (المصري) عندما يثقلون في السيطرة علي الأمور الدينية ، وهو أسلوب سياسي ديني متزن ومعروف منذ عهد الإمبراطور قسطنطين الكبير ومجمع نيقية . من هنا كانت الأمور اللاهوتية مهما يحدث لها من شتات أو تشقاق ، كان من السهل علي الإمبراطور أن يأمر بالعودة إلى الإيمان النيقوي وبالتالي تعود بصورة مباشرة (ودون عناء) مكانة كنيسة الإسكندرية إلى القمة مهما تجمعت أمامها قوى عدائية ، من هنا رغب أسقف روما في استقطاب كنيسة الإسكندرية بحثاً عن مجد يعوض روما مجدها الذي سلب منها سياسياً وعسكرياً.

على الجانب الآخر . وفي ضواحي القسطنطينية وفي أحد أديرتها المنطرفة ، ظهر أوطاخي Eutyches الذي كان يقاوم نسطوريوس وتعاليمه وأتباعه في العاصمة نفسها ، ولكنه وفي سبيل دفاعه عن مقام المسيح تطرف في التعبير عن طبيعته الناسوتية التي اندمجت مع اللاهوتية قبل ظهوره البشري ، وهو ما جعله هرطوقياً . عموماً حدثت مجموعة من التحالفات الحزبية بغرض الدفاع والاتهام من أجل (أوطاخي) وبدعته ، وعلي الرغم من انسحاب (أوطاخي) من الميدان واعترافه بذنبه ، إلا أن الأمر كان أكبر من مناقشته بدعة (أوطاخي) ، فقد كان موجهاً للسيطرة علي مكانة أسقفية الإسكندرية وإلغاء الإيمان النيقوي عموماً.

لذلك ومن أجل بدعة (أوطاخي) - التي كانت انتهت في مجمع محلي عقد في القسطنطينية حضرة أسقفها (فلافيانوس) Flavianus وأساقفة إقليمييين اعترف أوطاخي بأنه مظلوم، وأنه كان يدافع فقط عن العقيدة النيقية - طلب الإمبراطور أن يعقد مجمع آخر في ألسوس عرف بالمجمع المسكوني الثاني عام ٤٤٩ م . ورأسه البطريك (ديوسقوروس) بأمر من الإمبراطور الذي رفض حضور بعض النسطوريين أمثال (ثاوذوريوس) Thedoretos أسقف كورش Cyrrhus . واتخذ المجمع بأمر الإمبراطور وبحضور نواب من أسقفية روما جاءوا من أجل أضعاف موقف ديوسقوروس وكنيسة الإسكندرية ، وكذلك حضر المجمع (فلافيانوس) أسقف القسطنطينية، و(بوبيناليوس) أسقف أورشليم ، (فدمنوس) أسقف إنطاكية . ناقش المجمع بدعة (أوطاخي) ، وتبين منذ الوهلة الأولى أن هناك تحزب ضد بطريك

بمختارية مكون من أساقفة روما وفلافيانوس والأساقفة النسطورية المعروفين وغير معروفين ، وإن بدعة اوطاخي ما هي إلا وسيلة وراء عودة النسطورية من جديد ، وعندما غير اوطاخي رايه واعترف بالأيمان النيقى ومن معه من رهبانه ، تم الطو عنهم ، إلا أنهم ذهبوا ( فلافيانوس ) بأنه حرمهم بعد أن اعترفوا بذبذبهم ( في مجمع القسطنطينية المحلى لملكي ) ، وعندما طلب منهم الاعتراف علنا بالأيمان النيقى ، اعترفوا جميعا ، وهنا احتج ( فلافيانوس ) أصر في عناد على قوله بالطبيعتين بعد الاتحاد وأيده بعض الحاضرين في الجمع ، وعندما وصل الأمر إلى الشجار ، أعلن ديوسقوروس انتهاء أعمال المجمع وعزل فلافيانوس أسقف إنطاكية وثاؤوريتوس أسقف كورش وغيرهم من النسطوريين وعددهم ستة نقلة رفضوا الاعتراف بالطبيعة الواحدة . وفى الوقت نفسه خشي أساقفة روما التدخل حتى اجتهدوا بالهرطقة ، ولم يقفوا ضد التيار وخرجوا منهزمين من المجمع ، إلا أنهم لم يعبروا عن تلك الهزيمة ، ورحلوا لكي يخبروا ( لاون ) أسقف روما بما جرى في المجمع ، فأخذ يعد لعدة من أجل المرحلة القادمة من الصراع .

نتوقف قليلا حول ( الاوطيخية ) كتفسير مذهبي ظهر في تلك الفترة ، ( اوطاخي ) غيره الطعام أحمقا أكثر منه هرطقيا ، إذ أنه بالغ في تفسيره فوقع في المحذور ، فأن تلك القضية آنذاك كانت شائكة جدا ، ومن يدركها يجب أن يكون حذرا في الفصل بين المذهبين لطبيعة الواحدة والطبيعتين . ( فلافيانوس ) عندما حرم ( اوطاخي ) كان يريد بذلك القضاء على بابا الطبيعة الواحدة في العاصمة ، ولكن عندما عفا ( ديوسقوروس ) عن اوطاخي كان بذلك يمس تلك البقايا في القسطنطينية ويدعمها ، وليس كما فسر البعض بأنه لم يعاقب هرطقيا شينا في حق العقيدة ، وفتح الباب لكافة الهرطقة بعد ذلك . وبالتالي من يخطئ ويعترف بذبذبه بعد آلي موقعه دون عقاب . من ناحية أخرى فعندما علم ( فلافيانوس ) باتخاذ مجمع تحت ليد غريمه ( ديوسقوروس ) ، أراد أن يضمن قوة كبيرة تسانده فتحالف مع ( لاون ) أسقف روما الذي كان متفق معه في أهدافه العدائية ضد كنيسة الأسكندرية ، فقد أرسل فلافيانوس رسالة مطولة آلي لاون يشرح فيها هرطقة اوطاخي جاء فيها ، أن اوطاخي يستمد تعاليمه من هرطقة ( ابولوناريوس ) والغنوسى ( فالنتينيوس ) . هنا نجد أن ( الابولونارية ) مذهب نكلى بأن المسيح كانت لديه روحا بشرية لازمه منذ الولادة حتى التعميد فقط وبعدها صار ألها . تلك



بالمثل مفهوم العقيدة الأريوسية وإن كان هناك من يرفض أن (أريوس) تحدث عن السروح البشرية، ولكن (أريوس) اعتبر أن المسيح أخذ جسدا قبل أن تأتي إليه الروح الإلهية ، وبالتالي هذا الجسد كان به روحا بشرية . تلك هي القضية الأريوسية وهي في نفس الوقت أساس المنطورية . ولكن الذي يهمنا هنا هل كانت تعاليم فالنتينوس القنوسي باقية إلى تلك الفترة، وتتفق بين الرهبان في مصر وسوريا وإيطالية وروما . برديات نجح حمادي تشير إلى ذلك وإتها كانت معاصرة لرهبان أديرة موهاج الخاصة بالأبنا شنودة . ويمكن تأكيد ذلك بأن أوطاخي نفسه عندما تنازل عن رأيه الهرطوقي اتهم أو حكم على آراء (مقري) و(فالنتينوس) وغيرهم من القنوسيين و(أبولوناريوس) بالهرطقة في مجمع أفسوس عام ٤٤٩م . معنى ذلك أن الاتهام الذي اتهمه به فلاطيانوس كان معروفا ومتداول بين الجميع والمعنى هنا (وإن ظل احتمال) يميل إلى وجود اتباع غنوسيين لفالنتينوس لا يزالون يروجون آراءه وتعاليمه في معقل الرهبنة في الشرق ، وإن كنا لا نستطيع أن نقف على أرض ثابتة من حجم هذا الانتشار .

تلك المداخلة كانت كافية لتعبر عن سير الأحداث وتفاعلها دون أن يكون هناك رابط تلك المداخلة كقوة دينية المبعثرة والشتات الواضح فيها ، ومفهوم السلطة لزام الأمور اللاهوتية ، فالخلفية الدينية المبعثرة والشتات الواضح فيها ، ومفهوم السلطة المستبدة ، ونظام الخنافس الديكتاتورية ، جميعها أسباب وعوامل أدت إلى البحث عن الانشقاق لا عن الاتحاد ، وهو ما سوف يحدث بعد ذلك . فعلى الرغم من أن مجمع أفسوس الثالث يعتبر أقل علما وتشجرا من المجمع السابق له ، إلا أن الأساقفة الغربيون الذين فشلوا في السيطرة الكنسية لا العقائدية ، اتهموا ديسقوروس وأنصاره بالانحياز ، وأمعنوا في وصفهم بالانتماءات التي تعبر عن جبروت الأسقف ديسقوروس ومن معه في انتزاع الإيمان النقي من أساقفة المجمع . وبالتالي هؤلاء الأساقفة المعارضين سوف يجهزون أنفسهم لمعركة أخرى حاسمة يحققوا فيها ما أشرنا إليه سابقا ، أن أساقفة القرن الخامس جميعا كانوا يسعون للانشقاق لا للاتحاد .

في عام ٤٥٠م مات (ثيودوسيوس الثاني) الذي عرف عنه أنه ساند النيقية على الرغم من عدم رضاه عن أساقفة الإسكندرية . جاءت بعده أخته بولخاريا (بولكاريا) وكانت راهبة ، ولكنها تنازلت عن ذلك وتزوجت من (مركياتوس) القائد العسكري الذي أصبح

الإمبراطور ، هنا تغيرت الأوضاع بالنسبة لأسقف روما (لاون) الذي جمع كافة القوى المناهضة لديسقوروس في مجمع محلي عقده في روما ضم حزب النسطوريين بقيادة (ثاودوريتوس) أسقف كورش المعزول ، وانتهى المجمع بتحديد رسالة لاهوتية هامة لمذهب الطبيعيتين عرفت باسم (رسالة لاون) ، وقاموا بإرسالها للإمبراطور الجديد ، وطلبوا منه إقامة مجمع ديني لمخلص أعمال المجمع الأنقسوسي السابق وتحديد الإيمان الصحيح طبقاً لمفهوم الرسالة . عندما علم (ديسقوروس) بأمر (رسالة لاون) عن عقيدة الطبيعيتين ، عقد مجمع محلي في الإسكندرية قرر فيه قطع (لاون) وحرمانه من شركته لأنه يسعي في أبطال قرارات مجمع نظامي شوعي ، ولرسل ذلك للإمبراطور .

على أرض الإمبراطور ، نجد أن القصر الملكي آنذاك كان منقسماً أيضاً بين نيقين ونسطورين ، وكاتت (بولخاريا) نيقية ولديها كراهية شخصية فقط من نسطوروس ، ولكنها في نفس الوقت كانت كارهة لشخصية ديسقوروس لعلمها أنه محب للسلطة ويسعي لتوطيد نفوذه الديني والكنسي فوق النفوذ الإمبراطور وكنيسة العاصمة . لذلك سعت لذي زوجها مريكاتوس وبتدعيم (محمّل) من (لاون) في الموافقة على عقد مجمع مسكوني . بالفعل طلب الإمبراطور من (لاون) عقد مجمع تحت رئاسته ولكن في نيقية وليس في روما كما كان يريد لأن . (لاون) أراد المجمع على أرضه لعلمه الخاص بشعبية النيقية وأساقفة الإسكندرية في الشرق ، وكذلك حتى يستطيع أن يحضر المجمع لكبر سنه وعدم قدرته على السفر إلى نيقية . عموماً رفض الإمبراطور لأسباب سياسية وسيادية عقد المجمع في روما ، واتخذ المجمع في نيقية بحضور أساقفة من جميع الولايات يصل عددهم ٣٣٠ أسقف والبعض أشار إلى أن عدد الأساقفة قد تجاوز ٥٠٠ أسقف .

الأسقف (ديسقوروس) يبدو أنه كان متعجباً من انعقاد المجمع ، وإن الظروف الدينية مواتية ولا يوجد أسباب حقيقية وراء ذلك ، وعندما عرض الأمر هكذا على الإمبراطور ، قيل له (إن الإمبراطور نفسه يريد أن يعرف هل للمسيح طبيعة واحدة أم طبيعيتين) . وعندئذ حاول البطريرك أكثر من مرة إقناع الإمبراطور بعدم جدوى عقد هذا المجمع ، إلا إن محاولاته هذه فشلت بعد ذلك بأنه تطاول من البطريرك على آراء الإمبراطور ، وإن (ديسقوروس) يجب أن

يُعلم أنه أسقف ولاية تابعة لمسلطة الإمبراطور ، ومن هنا جاءت النتائج واضحة قبيل انعقاد المجمع .

عندما وصلت الوفود إلى نيقية من أجل الاجتماع ، جاءهم قرار بنقل المجمع إلى مدينة خلقيدونيا Chalcedon بالقرب من البوسفور . وعقدت جلسة الافتتاح في الثامن من أكتوبر عام ٤٥١ م في كنيسة المدينة ، ولم يحضر (الون) وأرسل وفد ينوب عنه ، وحضر ثاوذوريوس أسقف كورش وتزعم النسطوريين ، وأصبحت الأجواء جميعاً مهيأة للقضاء على ديوسقوروس ، بالرغم من الحياء التام الذي استخدمه رئيس المجمع (نائب الأسقف الروماني) في الجلسة الأولى للمجمع ، والذي سمح فيها لديوسقوروس بالدفاع عن نفسه وعن قرارات مجمع أفسوس ، إلا أن الهجوم الشرس الذي تعرض له لم يكن من الكنيسة الغربية فقط ، بل الأخطر من ذلك أن بعض الذين حضروا ووقعوا على مراسيم مجمع أفسوس الثاني ، أنكروا ذلك وابتدعوا الاتهامات تلو الاتهامات ضد ديوسقوروس واتباعه في أنهم استخدموا معهم العنف والتكيد ، والازهاق من أجل قبول قراراتهم . تلك الاعاءات أضعفت من موقف ديوسقوروس واتباعه ، وعندما سئل ديوسقوروس لماذا حكمت على فلافيانوس بالتحريم والعزل ؟ أجاب ملخصاً الأئمة اللاهوتية فقط وترك الأئمة السلطوية والسياسية لهم وقال:

" إن الأسباب التي بني عليها الحكم على فلافيانوس واضحة وصريحة ، وهي أنه كان يعتقد بوجود طبيعتين للمسيح بعد التجسد ، أما أنا فلي شهادات من أقوال الأباء أثناسيوس وجرينوريوس وكيرلس تؤيد أنهم كانوا يعتقدون بعدم وجود طبيعتين للمسيح بعد التجسد ، بل أن الكلمة المتجسدة اتخذت طبيعة واحدة فقط ، فإذا كان في اعتقادي خطأ فيكون أصله من خطأ هؤلاء الأباء المحترمين الذين أقول أنا بقولهم ولا أتحوّل عن مبادئهم ، وحتى يكون المجمع على ثقة من قولي ، قد أقول لكم بأنني نقلت أقوالهم هذه بالحرف الواحد واعتنيت تماماً في ضبطها على الأصل والتحقق من صحتها " .

اعتقد الأساقفة الشرقيين ومنسوب الأسقفية الرومانية أنهم أمام حجة يصعب القضاء عليها ومحو عقيدة راسخة على الأكل مائة عام مضت وقلب الأوضاع عليها ، فالتزموا إلى النسطوريين من أجل تكوين جبهة قوية ، وأخذوا يتذمرون ويصرخون ويسخطون على الأساقفة

أزولونكسين (ديوسقوروس واتباعه) ، وعندما شعر رئيس المجمع ومندوبي الإمبراطور بهذا الجأح والصخب ، أنهى الجلسة الأولى ، وقرر انعقاد الجلسة الثانية بعد خمسة أيام .  
 راح الأساقفة الشرقيين ومن معهم في استعجال عقد الجلسة الثانية ، ويبدو أنهم نبوا مكيدة مع قوات نظامية عسكرية في المدينة تابعة للإمبراطور ، تقتضي حبس الأساقفة المصريين وديوسقوروس في مقر أقامتهم منزولين وعليهم حراسة حتى تعقد الجلسة خوفاً من دمج ديوسقوروس الإيمانية غير المطلوبة آنذاك . وبالفعل نتجج المكيدة ، وتعقد الجلسة ثانية بدون الوفد المصري ، وعمل النسطوريين على تقديم أوراق اعتماد عقيدتهم وشهود ضد نيل ديوسقوروس واتهامه بأنه دافع عن أوطاخى الهرطوقي ، وأرغم الأساقفة على التوقيع غوة على قرارات المجمع السابق . ومن ثم أصبح في هذه الجلسة ديوسقوروس هرطوقي ، رجب الحكم عليه بتجريدته من رتبة ودون أن يدافع عن نفسه ، و إعلان الإمبراطور بما نزلوا إليه .

حاول المجمع الحصول على توقيع من الأساقفة المصريين وديوسقوروس ولكنهم نزلوا ، وعندما علم الإمبراطور هدهم بالقتل وطلب رؤية ديوسقوروس ، الذي رفض بإصرار لترفع ، وعندما اشتد الحديث بينه وبين الإمبراطور وزوجته الإمبراطورة ، أمر الإمبراطور بني ديوسقوروس إلى غر غار أو (Ganagra) واستمر فيها منفياً مع بعض الأساقفة المصريين حين توفي عام ٤٥٤ م .

بالنظر للأحداث السابقة ، نجدها تدور حول عاملين هامين ، *الأول* : محاولة استخلاص علية جديدة صالحة ومقتعة ومتفقة مع العقلية الغربية ومورثها الثقافي والديني القديم ، وهو المفهوم الذي ظل يسعى دائماً في السيطرة والتفوق على الشرق سياسياً وعسكرياً وأخيراً نبياً . *الثاني* : تدعيم الحكم الإمبراطوري بالإشراف المتزن الذي يضمن بقاء الولايات المحتلة سائنة وتابعة في أذيال الإمبراطورية ، وهي نفس النظرة السياسية التي أقرها قسطنطين الكبير لاستخدامها في القرن الرابع الميلادي ، واستمرت تلك السياسية مع اختلاف أسلوب ممارستها باختلاف الشخصيات المضادة مثل أثناسيوس وكيرلس وديوسقوروس . هذا بالإضافة إلى أن شعير الديني والعقائدي الذي خرجت منه الأفكار اللاهوتية أصبح فارغ ومتداول ليس فقط عند

اللاهوتيين أو رجال الكنيسة ، بل أيضاً على المستوى الشعبي الذي تفسرت عقيدته كثيراً ، فأصبح هو كذلك قابلاً للتغيير والتخبط .

فبمجرد أن أصدر مجمع خلقدونيا الحكم على ديوسقوروس وعودة الطبيعيتين ، حتى نجد في مصر جماعات تدّين بما جاء في المجمع ، حاول بعض العلماء أن يحصروا هذا التغيير في الفئات اليونانية فحسب في مصر ، إلا أننا نجد مفهوم الطبيعيتين على الرغم من خضوعه في المقام لفكر أريوس ثم أنصاف الأريوسيين ، فإنه كان قريب من الفلسفة الغنوسية ، التي حققت رواجاً كبيراً في مصر حتى القرن الخامس الميلادي . من هنا فإن الفئات التي سوف تتناول هذه العقيدة كثيرة ، فاليونانيون والمصريون - اليونانيون والرومان القاطنون في المستعمرات الرومانية في مصر الوسطى وبقايا الأريوسيين ، وبعض الأوطاخين الذين انتشروا آنذاك ، وكذلك الغنوسيين ، سوف يتمسكون بتلك العقيدة الجديدة التي حققت لهم مفهوم السيطرة على كنيسة الإسكندرية منذ عهد أنطاسيوس .

عموماً الوقوف على مصادر تلك الفترة الحرجة ما بعد مجمع خلقيدونيا ، قد يسدو صعباً ، من أجل تلرغ كنيسة الأسكندرية لكتابة تاريخها بوجهة نظرها ، وهو ما يقابله من أعمال مضادة في الكنيسة الغربية ، جعل الباحثين يتشككون في كثير من الأمور . فعلى سبيل المثال لا نستطيع أن نقف على أرض ثابتة في المعلومات الواردة عن البطريرك (بروتوريوس) Proterius الذي كان قساً لكنيسة الإسكندرية ، ويعلم مضمون النقيصة ، وعندما طلب منه تولى الأسقفية ، لم يطلب منه أن يتجرد من أيماته ، بل طلب منه أن يكون تابعاً للملك ولسلطة الكنائس الغربية . ولكن يبدو أن هناك أحداث شغب قد حدثت في الإسكندرية على أثر نفي ديوسقوروس ، وتعين أسقف بدلا منه . ويبدو أن المصريين رفضوا (بروتوريوس) ليس لأنه هرطوقي ، بل لأنه وافق على تولى الأسقفية ورئيسها لا يزال حي . وعندما تطور الأمر بين السلطة العسكرية في المدينة وأنصار ديوسقوروس ، وبصفة خاصة بعد حادث السطو على الكنائس ونهب كل ما فيها ، اتهم الوالي المشاغبين بذلك ، وأرسل جنوده لإخضاع الشعب الثائر ، إلا أن المقاومة كانت عنيفة ، لذلك اضطّر الوالي إلى منع الخبز عن الأهالي وإغلاق الحمامات ومنع الاجتماعات ، الأمر الذي زاد من سخط المصريين ، وعندما خشي الوالي من تفاقم الأوضاع - ربما بأوامر خاصة من الإمبراطور - رضخ لهم

بعد معهم صلحا ، وطلب منهم وقتا لتحقيق رغبتهم . غير أن الأحداث تفاقمت بسبب ملل مرة  
لأن عندما قتل ( بروتوريوس ) ومزقوا جثته وحرقوها . وأصر المصريون على انتخاب  
لذلك لهم بولس منهم بعد ما علموا بوفاة أسقفهم ديوسقوروس في المنفى عام ١٥٧ م .  
لذلك ( تيموثاوس ) Timothy .  
مسألة انتخاب ( تيموثاوس ) جاءت كرد فعل معترض من جانب المصريين لأنه حدث

ثناء غياب الوالي عن الإسكندرية ، كذلك عندما تولى ( تيموثاوس ) عقد مجمع حرم فيه  
تعليم خليفونييا ورسالة ( لاون ) بطريرك روما . هنا مارست السلطة السياسية ضغوطها ،  
ليس بدافع شخصي من جانب الإمبراطور فقط ، ولكن بناء على تقارير جاءت من مجموعة  
رجال في مصر عارضوا انتخاب تيموثاوس النقي ، لذلك اصدر الإمبراطور ( ليو ) مرسوما  
بإلى الأسقف تيموثاوس وأخيه ( اتايليوس ) إلى غر غارا على ساحل البحر الأسود في عام  
١٥١ م .

ويبدو أنه كان في مصر جبهة قوية معتقة بمذهب الطبيعيتين ، وهي ممثلة في  
رجال بعض الأديرة الباخومية المجاورة للإسكندرية ومنهم دير كاتب ( أبو قير حاليا ) ،  
وذي أسرع رهبانه فور إعلان نفى تيموثاوس النقي وأعلنوا أسقفا منهم على كنيسة  
الإسكندرية يعرف باسم ( تيموثاوس صاحب القنسموة البيضاء ) . وعندما تولى تيموثاوس  
الكاثولي الكنيسة أطلق عليه النقيين لقب ( القط ) Timothy The Cat ، ويبدو أنه كانت  
فيه عصبية قوية في الإسكندرية بالرغم من الغالبية النقية آنذاك . لا نجد معلومات تشوب  
نكر هذا الرجل الذي قيل أنه كان يذكر اسم البابا ديوسقوروس في قداس الكنيسة بصفة  
سنة ، ويبدو أنه كان متقربا من النقيين ، هذا المعنى قد يؤدي إلى اعتبار مسألة تثبيت  
عليه الطبيعيتين في الإسكندرية بشكل رسمي لم تكن قائمة حتى تلك الفترة ، ولكن عندما علم  
بأن الإمبراطور ( ليو ) أسقف روما سعوا إلى نفيه أيضا ، وعاد تيموثاوس ( القط ) إلى  
بيته في كاتب دون أن يقاومه أحد .

استمر البطريرك تيموثاوس النقي في المنفى فترة طويلة فيما بين ٤٥٩ - ٤٧٤ م إلى  
تولى الإمبراطور ( باسيليسوس ) Basiliscus السلطة وكان يدين بالمذهب النقي .  
ول إليه تيموثاوس التماس بالعفو والعودة من منفاه ، فوافق الإمبراطور وأمره على عودته ،

وطلب منه أن يعقد مجمعا بالإسكندرية لبحث المشكلة اللاهوتية التي نتجت عن أعمال مُجْتَمِع خلقيدونيا . قرر المجمع الذي عقد في عام ٤٤٧م رفض تعاليم خلقيدونيا والإصرار على تعاليم الطبيعة الواحدة ، ورفع تقريره للإمبراطور الذي وافق مباشرة على عودة النقية لكنائس الإمبراطورية مرة أخرى . إلا أن ( بلسيلسوس ) أجبر على التنازل عن الحكم في صراع دأر بينه وبين الإمبراطور ( زينون ) في صيف عام ٤٦٧م ، في العام التالي توفى البطريرك تيموثاوس وفشل المشروع الأول بعودة الأرثوذكسية مرة أخرى .

شهدت الفترة ما بين ٤٨٢م وحتى نهاية القرن الخامس محاولات عديدة لتقارب وجهات النظر بين الطرفين ، وتحديد طبيعة الصراع وثبتت طبيعة المسيح في طبيعة واحدة أو طبيعتين ، وحل النزاع السلطوي على عرش كنائس الإمبراطورية بين القسطنطينية وروما والإسكندرية . وقد يبدو أن هناك اختلاطا وتضاربا بشكل كبير في تلك الصراعات . فعلى سبيل المثال حدث تقارب بين ( أكاكبوس ) Acacius بطريرك القسطنطينية الجديد وبين البطريرك السكندري ( بطرس منغوس ) Peter Mongus في عام ٤٨٤م ، ولدنيا رسائل متبادلة بينهما تؤكد اتحادهما حول مشروع مزع حدوثه لحل الأزمة تحت رعاية الإمبراطور ( زينون ) أطلق عليه أسم " مشروع كتاب الاتحاد " ( هينتيكون ) Hentikon فقد عقد مجمع عام ٤٨٤م في القسطنطينية لمناقشة هذا المشروع الذي ثبت تعاليم ( كيرلس ) وأيد التعاليم النقية التي جاءت في مجمع افسوس المسكوني الأول ، ورفض ما جاء في مجمع خلقيدونيا وفي رسالة ( لاون ) وافق الإمبراطور ( زينون ) على هذا المشروع وأمر بتنفيذه ، وأرسل إلى جميع الأساقفة أمر التنفيذ في الإمبراطورية .

هذا المشروع قد تغلب فيه المفهوم اللاهوتي على المفهوم السلطوي ، ويبدو أن كنيسة القسطنطينية آنذاك شعرت بخطر الدور الروماني الذي يحاول السيطرة على كنيسة العاصمة أيضا ، لذلك أصر مجمع القسطنطينية عام ٤٨٤م على تثبيت درجات الكنائس المأخوذة من مجمع القسطنطينية عام ٣٨١م . بذلك وفي وقت واحد كسب بطريرك القسطنطينية الجولة بخضوع كنيسة الإسكندرية إليه ، وتحقيق المذهب الديني والقومسي في المنطقة الشرقية ، والحفاظ على مكانة كنيسة العاصمة فوق كنائس الإمبراطورية . ولكن هذا المشروع ( هينتيكون ) فشل حينما بدأ في حيز التنفيذ ، وعناصر فشله تركزت بشكل قوى في

الجهة الداخلية في مصر آنذاك التي رفضت المشروع ورفضت الخضوع الذي وقع تحته بطريرك ( بطرس منغوس ) ، وبات الأمر في مصر منشقا وثائرا ضد بطرس وكنيسة الإسكندرية .

حالات الانشقاق والفصل حدثت في مصر عقب توقيع ( كتاب الاتحاد ) وهي تتمثل في رفض حوالي ٣٠٠٠ راهب للمشروع وانفصلوا في جماعات متفرقة من أنحاء مصر ، وأطلق عليهم آنذاك اسم جماعي ( الاكيفالين ) Ακίφαλοι أى الذين بدون رئيس أو رأس ، معنى ذلك أنهم رفضوا أن يكون بطرس رئيسا لهم ومتحدثا باسمهم . حالة الانفصال هذه أسبابها مجهولة ، ولا تعلم هل كانت وليدة هذا المشروع الاتحادي أم أنها قائمة في مصر منذ مجمع خلقيدونيا وفي نمو مستمر ؟ وهل يمكن اعتبار هؤلاء معارضين لسلطة الكنيسة أم هم من فصل الطبيعيتين . عموما هؤلاء كانوا يرفضون ( اكاكيوس ) لأنهم اعتبروه خائن له وجوهين لدهما نيقى والأخر خلقيدونى ، وان بطرس وقع في فخ نصب إليه من أجل زعامة دنيوية لا من أجل العقيدة . هنا أقسم العلماء في تقييمهم لتلك الجماعة المنفصلة إلى فريقين ، إحداهما يؤكد على نقيية هؤلاء واتهم فقط رفضوا ان يخضعوا للكنيسة والموافقة على مشروع الاتحاد ، والفريق الأخر يذهب على اتهم من أنصار الطبيعيتين ، فهم رهبان متأثرين بالفكر النغوسى والمقى والارويسى والميليتى ، وبالتالي رفضوا العودة للنقيية مرة أخرى . من بينهم جماعت أطلق عليها أسماء ( الأثروبومركيتيين ) ( البارسنوفيتيين ) ( الأسانتين ) وهي ثلاثة أحزاب بأسماء أكبرهم سنا حيث لم يكن لديهم أية مناصب كهنوتية وظلوا كذلك بدون رؤساء .

أيضا من عوامل عدم تنفيذ مشروع الاتحاد ، كان موقف البطريركية الرومانية ، التي شعرت بخيبة أمل تفقدها سلطاتها الذي تحقق في مجمع خلقيدونيا . من هنا راح الأسقف الروماني يبطل أعمال مشروع الاتحاد ويؤكد على أن ( بطرس منغوس ) هرطوقس ، وان ( اكاكيوس ) خائن لتعاليم مجمع خلقيدونيا ، ومن ثمة أرسل إلى الإمبراطور زينون يطلب منه إلغاء المشروع ومعاقبة بطرس و اكاكيوس . وعندما رفض الإمبراطور تحقيق رغبة أسقف روما ، عقد مجمع في روما تحت رعاية أسقفها حرموا فيه بطرس و اكاكيوس . وكرد فعل طبيعى عقد بطرس و اكاكيوس مجمعين في الإسكندرية والقسطنطينية وأكدوا فيه على مشروع الاتحاد ورفضوا مجمع خلقيدونيا ورسالة ( لاون ) . إلا أن الأحداث توالى بوفاء اكاكيوس ،



وتولى بدلا منه ( افراوطوس ) الذي لم يلبث أن توفي هو أيضا ، وجاء بعده ( أوقمانيوس ) الذي كان على مذهب الطبيعيتين وقطع علاقته مع بطرس وألفى المشروع تماما .

بات الوضع كما هو أثناء فترة تولى البطريرك السكندري ( اثناسيوس الثاني ) ، فالانقسام المصري المذهبي قائم بالفعل دون أي ضغوط خارجية ، ويبدو أن هذا الانقسام غير معلوم في الكنيسة القبطية ، وإن هناك أيدي خفية تحاول أن تنفي معلومات كثيرة عن هذا الانقسام الذي يمكن أن نستشعر وجوده من رواية ( الاكيقالين ) مثلا ، كذلك الإصرار المبالغ فيه في بعض المصادر القبطية على أن الأسقف اثناسيوس الثاني كان يسيطر على كافة الأبرشيات المصرية بدون استثناء . ولكن يبدو أنه حاول أن يغير بعض الأساطعة حينما شعر ببؤس تمرده عليه من أنصار الطبيعيتين ، لا نعلم هل نجحت تلك المحاولة أم فشلت . ولكنها تبدو أن هناك محاولة لتحويل الكنائس المصرية للمذهب الملكي أو مذهب الطبيعيتين ، إلا أن تلك المحاولة لاستطيع إثباتها بالقدر الكافي آنذاك . عموما تضارب الآراء واختلاف المعلومات والتباين الواضح في تقدير حجم أنصار المذهبين في مصر ، قد يكون من الصعب تقييمه أو استخلاص الحقائق منه . ولكن الشيء الحقيقي الثابت حتى بداية القرن السادس ، أن تعاليم خاقدونيا قد تركت شرجا قويا في العقيدة المصرية الدينية يصعب ترميمه أو معالجته . فعلى خاقدونيا من عدم الإصرار الملكي أو الإمبراطوري بتطبيق المذهب الجديد في مصر حتى نهاية القرن الخامس الميلادي ، إلا أن وجوده كان ملموسا وواضحا بصورة كبيرة ، الأمر الذي يؤكد أن الضغط السياسي لم يكن السبب المباشر في انشقاق المسيحية في مصر ، أو هو السبب الذي منع إتمام الوحدة الدينية الكنسية فيها ، بل أن الانشقاق كان قائما بالفعل في المسيحية المحلية وبصور عديدة في مصر منذ بدايتها الأولى ، وإن حالة التوتر الديني كانت حالة مقبولة طالما أنها كانت تعبر عن حرية العبادة ، فقد ظلت كنيسة الإسكندرية خائفة من ممارسة الاستبداد والتسلط الغربي من خلال المذهب الجديد ، بينما عاش أنصار الطبيعيتين في مصر مع اختلاف ميولهم الدينية وجنسيتهم في حالة من التوتر المقرون بشخصية الإمبراطور وأسقف كنيسة القسطنطينية وميولهما المذهبية . هكذا كانت الحالة الدينية في مصر في نهاية القرن الخامس الميلادي .

## خامسا: الانشقاق بقوة السلاح حتى الفتح العربي

لم تستمر محاولة الوفاق التي تمت بين كنيسة الإسكندرية وكنيسة القسطنطينية طويلا، فسرعان ما انتهت بفضل تضارب الآراء والأهداف وخضوعها الدائم لسلطة الإمبراطور وإمكانيات معرفته اللاهوتية . كما أن الوضع المنشق في مصر آنذاك كان يمهد دائما لمزيد من الخضوع والاستسلام للقوى الخارجية سوء كانت سياسية أو دينية .

يجب الاعتراف أن غياب الوحدة الوطنية ، ومستوى التدهور الوعي الفكري والسياسي الواضح عند المصريين آنذاك كان وراء هذا الانشقاق الحادث على مستوى العقيدة ، كما زاد الأمر صعوبة في عام ٥٠١ م. عندما هاجم الفرس الحدود المصرية واستباحوا جانباً من الدلتا حتى أسوار مدينة الإسكندرية ، إلا أنهم فشلوا في السيطرة على البلاد ، وانسحبت لجيوش الفارسية بعد أن تركوا أثارا سيئاً على المستويين الاقتصادي والاجتماعي ، وانتشوت لجماعة في مصر خلال تلك الفترة . في أثناء ذلك جاء الي كنيسة الإسكندرية ( يوحنا الثاني ) الذي تولى عرش البطيركية عام ٥٠٧ م. وكان ذلك في عهد الإمبراطور ( انتناسيوس ٤٩١-٥١٨ م ) ، حاول يوحنا أن يعيد مكانة كنيسة الإسكندرية على المستوى العالمي ، فبادل الرسائل مع ( ساو برس ) أسقف إيطاكية ، واستطاع أن يتحد معه ويضمه إلى صف كنيسة النقية ، إلا أن توابع الاحتلال الفارسي الفاشل كانت الشغل الشاغل للشعب والكنيسة آنذاك ، ففترغوا للتخلص منها والقضاء عليها .

وتتوالى الأحداث في هدوء يشوبه الحذر ، فقد اتشغلت الإمبراطورية أيضا بالغزو الفارسي ، فلا توجد أحداث هامة في عهد البطيريك ( ديويقوروس الثاني ) الذي تولى عام ٥١٧ م. ، والبطيريك ( تيموثاوس الثاني ) الذي تولى عام ٥٢٠ م. . المصادر حول تلك الفترة تبدو ضعيفة جدا فضلا عن كون سيرتهم المسجلة في تاريخ البطيركية قد كتبت من جانب واحد . عموما الأحداث تبدو في تصاعد من حيث زيادة حدة الشقاق بين المذهبين على

المستوى الشعبي ، وهو الأمر الذي أدى إلى حدوث ما كان متوقعا بعد مجمع خلقيدونيا في وجود كنيسةين للمذهبتين في مصر ، فيبدو أن قرارات مجمع خلقيدونيا عندما وقعت وانتصرت على كنيسة الإسكندرية والمذهب النيقى قد فشلت في تثبيت مقرر رسمي (كنسى) في الإسكندرية من أجل الدفاع عن مذهبها وتدعيمه ، وكان ذلك حتى عام ٥٢٨ م. ، وهى الفترة التي تولى فيها إمبراطور لديه طموحات سياسية جديدة رغب في السيطرة السياسية والدينية والصكرية ، من هنا جاء (جستنيان) بتغير دينى هام في مصر استمر حتى الفتح العربى .

اعلى جستنيان عرش الإمبراطورية في الفترة ما بين (٥٢٢-٥٦٥ م) ، واتشغل في البداية بالغزو الفارسى ثم اتجه إلى الأمور الدينية ، فقد كان كاثوليكيًا على مذهب خلقيدونيا ، البعض فسر طريقة تدبئه منذ الصغر بأنها كانت تسير في طريق غامض بين النسطورية واللاوطاخية ( النقية المتطورة ) ، إلا إنه كان يختلف مع زوجته الإمبراطورة (ثيودورا) التي كانت تدن بالنيقية ولكن بصورة سطحية ، وعندما اقتسما الحكم أصبح جستنيان يدين لزوجته بأمر كثيرة وبصفة خاصة بعد القضاء على ثورة نيقية التي كادت أن تفقده ملكه ، اندفعت ثيودورا بشيء من التعق في إعلان رغبته الدينية ، وهنا اعتدل جستنيان بعض الشيء عن محاولته التي كان يعد لها القضاء على أصحاب مذهب الطبيعة الواحدة في العالم الروماني ولاسيما في مصر .

بعض الآراء تذهب إلى أن هناك لقاء قد تم بين البطريرك (تيموثاوس الثاني) وثيودورا بشأن ما كان ينوى زوجها فعله ، وإن هذا اللقاء كان السبب في إقناع الإمبراطور في العدول عن قراره . فقد خيل لجستنيان أنه قادر على تغير الأوضاع بالقوة العسكرية ، إلا أنه تذكر أسلافه في صراعاتهم مع المصريين ، ولأحت إليه فكرة استخدام الصفة الرسمية الدينية التي اتخذت في مجمع خلقيدونيا والتي كان ينقصها الجراءة السياسية والعسكرية . من هنا شرع في عقد مجمع في القسطنطينية يحقق من خلاله الخطوة الشرعية ، وبالفعل أقر المجمع إجبار أصحاب مذهب الطبيعة الواحدة على اعتناق مذهب خلقيدونيا . كان من المفترض حضور جميع الأساقفة هذا المجمع ، إلا أن الأسقف المصري تيموثاوس الثاني رفض الحضور ، كما أنه أعرب عن استيائه من قرارات المجمع ، الأمر الذي أغضب جستنيان وقرر القبض عليه ونفيه ، فشرع الوالي والجنود في القبض على البطريرك المصري وتصدى لهم

مصريون وحدثت على اثر ذلك أعمال شغب وعنف كثيرة ، وقتل على آثارها عدد كبير من  
 الناس . وفي النهاية تم القبض على الأسقف وأعوانه وتقرر نفيهم لمدة ثلاث سنوات .  
 الطمأنينة اختلقت في طريقة تعيين أسقف خليفته (ملكي) جديد على كنيسة الإسكندرية  
 للمرة منذ مجمع خلقيدونيا ، البعض اتجه إلى أن جستين لم يفكر في ذلك إلا بعد وفاة  
 بطريرك المصري ( تيموثاوس الثاني ) . والاتجاه الثاني يذهب إلى أن هذا القرار قد اتخذ في  
 مجمع القسطنطينية وكان على صورة اتفاق سري حول هذا الأجراء كوسيلة لتحقيق الانتصار  
 بحرية كاملة . هناك اتجاه آخر قد يكون اقرب ومواكب للأحداث ، أنه بعد التخلص من الآثار  
 لبيعة لغزو الفارسي عاد الانشقاق مرة أخرى والتحزب الديني في مصر ، وانه عقب وفاة  
 بطريرك المصري تيموثاوس تنبه أصحاب الطبيعيتين في مصر بالمساعدة السياسية  
 للمصرية ، وراحوا يخططون للاستيلاء على كنيسة الإسكندرية ، فحدث صراع وشجار بين  
 نمل المذهبين في المدينة ، وفي أثناء هذا الصراع ، طبق القرار السري الذي اتخذ في  
 مجمع القسطنطينية كحل وسط ، وذلك بعد أن وصلت للإمبراطور تقارير من الوالي بشأن هذا  
 الصراع وحجمه وتأثيره على أمن البلاد . من هنا رشح الإمبراطور الأسقف (بوليتوس  
 الجريشي) الذي كان ضمن أعضاء مجمع القسطنطينية الأخير وكان على المذهب  
 النيكيني . وبالتالي جاء بوليتوس إلى مصر وسط قوة عسكرية كبرى وبندع من الوالي  
 (يوحنا) . وعلى الرغم من الصعوبات التي قابلت تنفيذ تلك الخطوة في مصر ، إلا أن القوة  
 لمصرية مكنتهم من إتمامها وسيطر أصحاب الطبيعيتين على كنيسة الإسكندرية ، بينما طرد  
 منها النيقون وأسقفهم الجديد ( ثيودوسيوس الأول ) الذي رحل إلى خارج الإسكندرية واستقر  
 في وادي النطرون . أصبحت المسيحية في مصر منقسمة كالعادة ولكن الآن بصورة رسمية  
 إلى حزبين ، الأول : في العاصمة وسط الثراء والتدعيم السياسي والاجتماعي ، والثاني : منفي  
 في صحراء وادي النطرون التي اتخذت مسكنا ومأوى ومقرا كنسيا للنيقيين وللكنيسة المصرية  
 عموما .

لم تكن تلك الخطوة جديدة على المصريين ، ولم يكن الانشقاق والاختلاف فيما بينهم جديدا ،  
 فقد شهدت البلاد من قبل الانقسام الاريوسني والميليتي ومن قبلهم الفغوسي ، كما إن مسألة  
 ترأس أسقف من الخارج شؤون الكنيسة المصرية أمر ليس بجديد عليهم ، فقد عاش معه

المصريين مجبرين بسبب نزاعهم والاريوسى النيقى في عهد الإمبراطور ( قسطنطينوس ) الذي أرسل أسقف اريوسى ( جورج الكبادوكى ) ليتولى شئون الديانة في مصر . تلك المواقف أظهرت أن المصريين منشقين فيما بينهما نتيجة للمشوائية التي انتشرت على أنارها الديانة المسيحية في مصر ، فقد كانت ثمارها اشفاق داخلى ممزق فاقده للوحدة الوطنية والدينية والفكرية . ساهم هذا الوضع بصورة كبيرة في تكوين أرضية مهيأة لدخول العرب كسلطة دينية وسياسية ، فقد استمرت الخلافات الدينية بين المصريين والحكم البيزنطي حتى استطاع عمر بن العاص من دخول البلاد عام ٦٢٠ م ، ومنذ تلك الفترة حدث استقرار داخلى في العقيدة المصرية على المذهبيين معا ، وعملت الحكومة العربية على وفق الصراع الدولى للكنيسة ، فيمكن القول بأن دخول العرب مصر قد شارك فالاتقسام عزل المسيحية عن التطورات العالمية وصراعاتها المستمرة ، فعكف المسيحيون على كتابة تاريخهم ، واستقرت ثقافتهم وفنونهم التي استمرت في سكون واضح ربما حتى العصر الفاطمي تقريبا أنها بشيء من الدقة حتى بداية الحركات الصليبية في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين .



طغرا السيدة المذراء وتشكيل علي هيئة البقرة حتحور المعبود الرئيسي  
في معبد دير المدينة نمونج معبر لفهوم التلاقي الوثني المسيحي علي  
جدران المعبد.

دير المدينة. القرن الخامس الميلادي



زخرفة نباتية علي الجدار الخارجي لمعبد دير المدينة (السيح وحوله  
المؤمنون)

القرن الخامس الميلادي



نموذج لأقدم صور مسيحية عثر عليها في الإسكندرية في مقبرة كرموز وهي تصور جانب من معجزات السيد المسيح (عرس قانا الجليل).

القرن الثالث الميلادي.



العشاء والمسيح (الطفل)، وتكريس الكنيسة، دير الأنبا ارميا، سقارة.

القرن الخامس الميلادي.



قطعة من النسيج منزوعة من كفن في بانوبوليس، تمثل نموذج متأثر بفن البورتريه الروماني في الفن  
المسيحي المبكر.

المتحف القبطي. القرنين الرابع والخامس الميلاديين.





شاهد قبره من الحجر الجيري ملون بالأحمر والأسود عثر عليه في الشيخ  
عبادة. يمثل نموذج من التأسكوس المصري المنفذ علي شكل منبح مقدس يجلس في  
داخلة المتوفي المصور بملامح مصرية في الوجه والشعر والعيون بينما يرتدي ملابس  
رومانية ويمسك في يده اليسرى العصا ، وكذلك في يده اليمنى يمسك عنقود من العنب  
كناية عن الخمر المقدس

بالمتحف القبطي، القرنين الرابع والخامس الميلاديين.



شاهد قبر من الفيوم، عبارة عن متضرعة، واقفة في المنتصف رافعة يديها إلى أعلى ترتدي خيون وهيمانبون  
سميك وحول رأسها هالة علي هيئة شال فوق الرأس.

المتحف القبطي، القرن الثالث والرابع الميلاديين.





## الهوامش والمراجع

## الفصل الأول : (مصادر دخول المسيحية إلي مصر)

- أولاً: حول مسألة زيارة العائلة المقدسة إلي مصر:  
Hennecke, Edger, and W.Schneemelcher. *New Testament Apocrypha*. Vol. I (1963) Philadelphia. pp. 408. 413.
- ناقش تلك المسألة مستنداً علي المصادر المتأخرة زمنياً:  
Brown, R, E. *The Birth of The Messiah*. New York. (1977) pp. 203-205.
- Meinardus, O, *Christian Egypt. Ancient and Modern*. Cairo. (1997) pp. 1-2.
- حول أعمال Arabic Infancy Gospel. راجع:  
Hennecke. *op-cit*. I. pp. 407-409
- حول أعمال The Gospel of Pseudo Matthew. راجع:  
Hennecke. *op-cit*. I. pp. 410-413
- أيضاً يمكن الرجوع إلي:  
Haenchen, E, *The Acts of The Apostles*. Philadelphia. (1971) pp. 169-170
- Girggs. C.W. *Early Egyptian Christianity from its Origins to 451*. C.E. Leiden. (1993) pp. 13-14.
- حول صور دير أبي حنس (الشيخ عبادة) راجع:  
Cledet, J, *Deir Abou Hennis*. B. I. F. A. O, tome. II. pp. 51-3.
- حول المفهوم الأسطوري في القصص الأسطورية ، راجع ( منسى يوحنا ) الذي قدم بحث شامل عن تلك الزيارة دون ان يسجل مصادر معلوماته ومصادره الأثرية في تحديد المواقع الأثرية التي زارتها العائلة المقدسة ، منذ أن رحلت من بيت لحم مروراً بصحراء سينا حتى القرما ثم مدينة تل بسطة ثم سمند وعبور النيل حتى وادي النطرون ثم مروراً بالصحراء الغربية جنوباً حتى الأشمونين ، والمعجزة التي حدثت هناك في قرية (متليس) وقرية (ميره) ثم الاستقرار عند (دير السيدة العذراء بالمرحق) حتى وفاة هيرودس، ثم تبدأ رحلة العودة من (ميره) إلي المطرية فتحدث قصة الشجرة المباركة والبئر المقدس هناك ،

ثم مدينة بابلون (منف) ومنها إلى صحراء سيناء، ثم العودة إلى بيت لحم. افترض (منسى يوحنا) أن مدة الرحلة حوالي سبعة أشهر (٢). راجع: منسى يوحنا. تاريخ الكنيسة القبطية. القاهرة (١٩٧٧) ص ٦-١٠.

□ ثانياً: حول مسألة تبشير اليهود ومشكلة أبوللوس اليهودي:  
حول تفسير أعمال الرسل بشأن التجمع اليهودي في اورشليم. راجع:

- Haenchen. *Op -cit.* pp. 169-170
  - Bruce, F. F. *The Acts of the Apostles, Grand Rapids.* (1968) pp. 351-360
  - Käsemann, E. *Die Johannesjunger Von Ephesus. Zeitschrift für Theologie und Kirche* (1952). pp. 144-154. Spec. pp. 152-153.
  - Metzger. B.M.A., *Textual Commentary on The Greek New Testament, New York* (1971) pp. 466-469.
  - Girggs. *Op-cit.* pp. 15-17.
- حول مسألة انتشار اليهود في العالم الهلينيستي-الروماني والنظريات المختلفة والمفتعلة للقائمة على هذا الانتشار يمكن الرجوع إلى:

- Philo. *Flaccus.* 43
- Josephus. *Opera Omnia. B.J.* 11.385.
- Goodman. M. *Jewish Proselytizing in The First Century. In (The Jews Among Pagans and Christians in The Roman Empire = J.A.P. C.R.E.) London.* (1992). pp. 53-56.
- Simon. M, et A. Beniot, *Le Judaism et Le Christianity, Paris,* (1964) pp. 212-215.
- Daniel. C, *Esseniens, Zelote et Sicaires. Paris.* (1966) Vol. 13. pp. 88-115.

حول أبوللوس والتعليقات الدائرة حوله راجع:

- Bauer. *Op -cit.* P.46
- Metzger. *Op-cit.* P.466.
- Bruce. *Op -cit.* P. 351
- Käsemann. *Op -cit.* P. 153
- Girggs. *Op -cit.* p.16-17

- **Bell. H.I.** *Evidences of Christianity in Egypt during The Roman Period.* H. Th. R. 37. (1944) pp. 185-208, spec. pp. 190,204.

راجع: حول علاقة اليهود بالمسيحية قبل وبعد صعود المسيح.

- **Filson. F.V.** *A New Testament History.* London. (1954) pp. 153-195.  
**Kittel.G.** *Theological Dictionary of The New Testament.* London. (1964) Vol. 11. Pp. 877-888; VOL. IV. pp. 257-262. VOL. VII. pp.278 - 282.

□ ثالثاً: مسألة تبشير القديس مرقس بين الحقيقة والأسطورة:

- عن الكتب التي تحدثت بصورة مباشرة ذات طابع أسطوري دون سند وثائقي عن سيرة القديس مرقس، وهي معدة فقط على ما جاء في المصادر القبطية التي ترجع بأصولها إلى القرون من السابع وحتى الثالث عشر الميلادي. راجع:
- السنكسار القبطي. القاهرة. بدون تاريخ. الجزء الثاني. ص ١٤٠-١٤٢
- الأنبا يوساب. تاريخ الأباء البطارقة بدون تاريخ. ص ١١-١٣ (وهو عبارة عن مخطوط قبطي باللغة العربية أطلق عليه اسم مخطوط فوه، كتب في القرن الثالث الميلادي).
- كامل صالح نخلة. تاريخ القديس مرقس التبشير. القاهرة. (١٩٥٢) ص ٨٦ وما بعدها.
- منسي يوحنا. نفسه. ص ١١-١٤
- جو زيف نعيم. مجتمع الإسكندرية عبر العصور (العصر المسيحي). الإسكندرية. ص ٤٩-٥٣.

- **Atiya. A. S.** *A History of Eastern Christianity.* Notre Dame Univ. press. (1968) pp. 25-28.
- **Glauville. A.** *The Legacy of Egypt.* Oxford. (1957) pp. 310-312.
- **Girggs.** Op-cit. Pp. 17-18
- **Franz. A. Ed.** *Christentum am Roten Meer.* Zweiter Band. Berlin, (1973) pp. 297-299.

- حول تفسير كلمة (بابلون). راجع:

- **Girggs.** Op -cit. pp.18.
- **Franz** Op -cit. pp. 297-298.

حل علاقة بطرس بمرقس. راجع:

- Bell Op-cit. (1944) p. 187
- Baus. K. *From The Apostolic Community to Constantine*. London, (1965). Pp.127-128.

حل مطومة كليمنت. راجع:

- Smith. M. "Clement of Alexandria and Secret Mark: The Score at The End of The First Decade. H. Th. R. 75. 4. (1982) pp. 449-461"

حل رسالة كليمنت إلى ثيودور Theodore التي اكتشفت في مصر عام (١٩٥١) وورد فيها عبارة كليمنت عن مرقس ويقولون أن مرقس قد جاء من روما إلى الإسكندرية بعد وفاة بطرس. نشرها أيضاً.

- Smith. M. *Clement of a Secret Gospel of Mark*. Cambridge. (1973) pp. 27-29.
- Clement Strw. 111. 2-6.
- Bigg. C. *The Christian Platonists of Alexandria*. Oxford. (1968) pp. 151-153.

حل مستمرة المتضرعين عند فيلون. راجع:

- Eusebius. H. E. 11. XVII. 1-24.
- Eusebius. H. E. IV. 11. 1-5.
- Frend. W.H.C. *Martyrdom and Persecution in The Early church New York* (1965) pp. 164.pp.
- Jas Elsner. *Imperial Rome and Christian Triumph*. Oxford, (1998) PP.73- 75,79,103.

حل البينة اليهودية على الديانة المسيحية المبكرة، تجدر الإشارة هنا إلى مشكلة تسمى (يوليان) ظهرت في زمن الرسول بولس، وهي التي عرفت فيما بعد بمعنى (أن المسيحي يجب أن يكون يهودياً)، هذا المفهوم المحلي للعقيدة رفضه الرسل ومن بينهم بولس، وبدايتها كانت مع الرسل المبشرين من الأصل اليهودي أو اليوناني، تلك الرؤية سوف يكون لها صدي واسع حينما تم المسيحية إلى الولايات الرومانية على أيدي اليهود، الأمر الذي جعل بولس يدعو إلى مجمع سبيل الأول من نوعه في تاريخ المسيحية عام ٤٩م من أجل حل هذه المشكلة عرف باسم مجمع



(أورشليم) ، حدد فيه بولس نوعية التعامل مع الناموس اليهودي ، معرفتنا عن أحداث هذا المجمع ضعيفة ، وعلى الرغم من ذلك فقد استمرت عملية (التهودين) بتأثير قوي فسي المسيحية

- المبصرة خاصة في ممارسة العقيدة خارج أورشليم. حول هذا الموضوع- راجع:-
- Danielou. M. *The Christian Centuries*. London. (1973) Vol. I. pp. 29-38.
  - Lietzmann. H. *A History of Early Church*. London. (1951) Vol. I. pp. 103-104.
  - Harnack. A. *History of Dogma*. New York. (1961) Vol. 2. pp. 31-38, 71-77.

رابعاً: مسألة النصوص والبرديات الإجمالية المبكرة في مصر:

- Roberts. C. H. *The Christian Book and The Greek Papyri*. J. Th. S. 50 (1949). pp. 155-168.
- Roberts. C. H. *Early Christianity in Egypt. Three Notes*, J.E.A. 40, (1954) pp. 92-96.
- Roberts. C. H. *Manuscript, Society, and Belief in Early Christian Egypt*. London. Oxford. (1979) pp. 30-32.
- Bell. Evidences. (1944) pp. 190-200.
- Bell. H. I, and Skeat. T. C. *Fragments of an Unknown Gospel and other Early Christian Papyri*. London. British Museum. (1935). p. Berol. 6854; P. lond. 130; P. Fay. 110; pp. 1-27, 39ff
- Grenfell. B.P, and. A.S. Hunt. *New Sayings of Jesus and Fragment of a lost Gospel from Oxrhynchus*, New York. (1904) pp. 9-10; 39-47.
- Kenyon. F. G. *The Text of The Greek Bible*, 3rd ed., London. (1975) pp. 8-9
- Finegan. J. *Encountering New Testament Manuscripts*, Eerdmans of Wm. B (1974) pp. 27-29
- Reynoldes. L. D, and N.E. Wilson. *Scribes and Scholars, A Guide to The Transmission of Greek and Latin Literature*, 2nd ed. Oxford. (1975). pp. 29-31
- Guillaumont. A, et ed. *The Gospel According to Thomas*, New York. (1959) PP. 52-53.
- Hennecke, Edgar, W. Schneemelcher. *Op -cit*. (1963) pp. 9-10, 39-47.
- Cross. F. I. *The Oxford Dictionary of The Christian Church* New York

- (1974). P.626.
- The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Gospel of Thomas, VOL.11. 39:37; 40-42.
- Girggs. op-cit. (1993) PP.25-31
- Bauer, W, A Greek-English Lexicon of The New Testament and other Early Christian Literature, Chicogo Univ. (1954) pp.50-52.

نفساً: مسألة العهد القديم وعلاقته بالمصريين:

- حول إشارات كليمنت عن إنجيل المصريين المعمول في الإسكندرية فترة وجوده منها.

راجع:-

- Clement Strw. 11. 9. 45; 111.133.93; V.14.96.
- Girggs. Op -cit. P.31. Not 106.
- نجر الإشارة هنا إلى أن هناك اتجاه جديد يقترح أن إنجيل المصريين باللغة القبطية قد عثر عليه ضمن أناجيل نجع حمادى ، وأن ما أشار إليه كليمنت كان يدور حول كتسب القوسين الإنجيلية المعاصرة له راجع:-
- Cross. Op -cit. (1974) P.626.
- حول الترجمة السبعينية بين يهود اورشليم ويهود الإسكندرية: راجع:
- Kent. L. H. Jewish Inscriptions in Greek and Latin, ANRW. II. 20,2. Berlin (1987) pp.671-713
- Linder. A, The Jews in Roman Imperial Legislation Detroit, Mich. and Jerusalem. (1987) pp.30-35.
- Goodman. M. Op -cit. (1992) pp.57-58
- Rajak. T. The Jewish Community and its Bounuggies, in (J.A. P. C) London. (1992) pp.9-28.
- Schürer. E, History of The Jewish Peoples in The Age of Jesus Christ. London (1987) vol.111, pp.142, 470-474.
- Stern. M, Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, vol.1 (1974) Jerusalem. pp. 361-365.

- حول رفض يهود اورشليم للترجمة السبعينية: راجع تحديد مفهوم الاختلافات النغوية والتنصية عند:
- Allen. W. C, *On The Meaning of " Προσλυτος " in the Septuagint. Expositor. Series. 4. No. 10, (1894) pp.264-274.*
  - Goodman. op-cit. pp.62-36, 66
  - Edwards. J. R. *The Use of " Προτερχεδθαι " in the Gospel of Matthew, J.B.L. 106. (1987) pp.65-74.*
- حول مراحل رد الفعل اليهودي الاورشليمي ضد الترجمة السبعينية وأمثلة عديدة يمكن الرجوع إلى:
- Weitzman. M. *From Judaism to Christianity. The Syriac Version of The Hebrew Bible. In (J.A.P.C) (1992), pp.147-171, spec. 150,159,161-164.*
  - Linder. Op-cit. pp.34-36.

## المجلد الثاني : الغنوسية والمسيحية المحلية في طور الإعداد في مصر

تمثل دراسة الفلسفة الدينية المعروفة بالغنوسية عقبه رئيسية شائكة في تتبع تطور الفكرة المسيحية في مصر، وعلي الرغم من وضوح الأدلة والبراهين والمعطيات التي تؤكد صحتها الكبرى في تقبل المصريين للمسيحية، إلا إن هناك تستر خلفي وراء الاعتراف بها خلفها بصورة إيجابية كأحد مظاهر الفكر الديني والاجتماعي في حقبة هامة من التاريخ المصري. اعترف بأنني في بعض الأحيان وقعت في هذا المأزق الذي يدل علي توتر ردود فعل المتأينة لأوضاع غريبة في تقميننا لتلك المرحلة التي ساهمت في تكوين بنية خاصة بظن المصري بعد ذلك. هذا المأزق حاولت قدر الإمكان أن أكون منصفاً لأهمية تلك المرحلة نتيجة ولهذا الفكر الغنوسي المسيحي الذي تكون في مصر ونبت علي أرضها وانتشر مع القاعدة الأساسية لكافة الأفكار والطقوس الدينية المتصلة بالديانة المسيحية في مصر. يدل الطرق العلمية التي تتعامل مع أناجيل نجع حمادي قد حاولت أكثر من مرة السير في اتجاه، ولكن يبدو أن هناك ظلال قاتمة اللون تحول دون اندماج تلك الأساجيل بالعقيدة زمن اعتبارها تراث الأجداد، من حقنا أن نعتني بها ونضعها في مكانها الحقيقي ونفخر نة غرنا علي محتوى فكري وأدبي وديني فلما نعثر عليه في تاريخ مصر. فذلك الأسس نية، لمصلحة من تظل منسيه ومجهولة ومعتم عليها!!!.

تأليف ما بعد القيامة: راجع: .

**Bonifas. F.** *Histoire des Dogmes de l'Eglise Chretienne*, VOL. 1, Paris. (1958) pp. 13 ff.

**Bauer. W.** *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia, (1971) pp. XX1-XX11

**Doresse. J.** "Gnosticism" *Historia Religionum*, VOL. I. Religions of the past. Leiden. (1969) pp. 533-579.

**Baus. K.** *Op -cit.* (1965) pp.30-45.

- حنا جرجس الخضري. تاريخ الفكر المسيحي. المجلد الأول. القاهرة (١٩٨٦) ص ١٥ وما بعدها.

-حول القنوسية وإنجيل يوحنا في العقيدة المصرية: راجع:

**Quasten. J.** *Patrology*. I. (1966) Utrecht. pp. 151-153.

**Griggs. Op -cit.** (1993) pp. 48-49.

**Bonifas. Op -cit.** I. pp. 76-80

- حنا الخضري. نفسه ص ١٣-٣٥ .

-حول نظرية الإله بتاح في منف: راجع:

نشرني. الديانة المصرية القديمة (مترجم). القاهرة (١٩٨٧) ص ١٧١-١٧٧ .

-حول القنوسية عموماً بمراحلها المختلفة: راجع تلك القلعة:

**Barns, J. W. B.** *Greek and Coptic Papyri from The Covers of The Nag Hammadi Codices. "Essays on the nag Hammadi Texts". NHS. VI. Leiden, (1975) pp. 9-18.*

**Barns. J.W. B, Browne. G. M, Shelton. J. C,** *Nag Hammadi Codices, Greek and Coptic Papyri from the Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers. NHS. 16. Leiden. (1981) pp. 1-30, 50-53.*

**Böhlig. A, and F. Wisse.** *Nag Hammadi Codices. 111.2. And VI.2 "The Gospel of The Egyptians ". NHS. Leiden. (1975).*

**Doresse. J.** *Op -cit.* (1969) pp. 540-555.

**Doresse J.** *The Secret Books of The Egyptian Gnostics. New York (1960)*

- Foerster, W.** *Gnosis. A Selection of Gnostic Texts*. 2 vols. Oxford (1974)
- Layton, B.** *The Gnostic Scriptures*, New York, Doubleday, (1987) pp. 5-15
- Layton, B.** *The Rediscovery of Gnosticism, Proceedings of the Conference at Yale*. 2 vols. I. *The School of Valentinus*; II. *Sethian Gnosticism*, Leiden (1980-1981)
- Quispel, G.** *Origen and The Valentinian Gnosis*, V. Ch. (1974) pp.29-42.
- Rudolph, K.** *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt, (1975) pp. 13-32.
- Stead, G. C.** *In Search of Valentinus, Rediscovery of Gnosticism*, vol. I. *The School of Valentinus*. Leiden. (1980) pp. 75-102.
- Wisse, F.** *The Nag Hammadi Library and the Heresiologists*, V.Ch. 25. (1971). pp. 205-223.
- Griggs, W.C.** *op-cit.* (1993) pp. 48 ff.
- Scott, M.P.D.** *Paganism and Christianity in Egypt*. Cambridge. (1913) pp 149ff.
- Cross, Oxf. Dicti. P.** 141ff
- Hornschuh, M.** *Dus Leben des Origenes und die Entstehung. Der alexandrinischen Schule*. Z. F. F. K 71 (1960). pp. 1-25, 193-214

### حول النصوص الآثوية القبطية. راجع:-

- Hornschuh, M.** *Studien Zur Epistula Apostolorum*. Berlin, (1965) pp. 5-16
- 99-100
- Schmidt, C.** *Gesprache Jesu mit Seinen Jungen nach der Auferstehung*. Leipzig. (1919) pp. 30-33, 82.
- Griggs, Op-cit.** (1993) pp. 49-50
- Quasten, Op-cit.** I. P. 152
- Bonifas, Op-cit.** I. pp. 76-78
- Quasten, Op-cit.** (1966) I. P. 151

-حول شخصية كل من سيمون وكيرنتوس : راجع. بجانب قائمة المراجع الخاصة

Girggs. *Op-cit.* pp. 7,46

Bonifas. *Op-cit.* pp. 76-78

Hornschuh. *Op-cit.* pp. 100-101

Foerster. *Op-cit.* (1972) I. pp. 30-34

بالقوسية:

راجع بجانب القائمة السابقة:-

-حول القوسية وتعديلات ما بعد الحرب ضد اليهود. راجع بجانب القائمة السابقة:-

Foerster. *Op-cit.* (1972) I. pp. 34-36, 59

Girggs. *Op-cit.* (1993) pp. 48-49

Bonifas. *Op-cit.* pp. 78-80

Cross, *op-cit.* p. 141

Smith. M. *Op-cit.* (1982) H. Th. R. pp. 449-458.

Rudolph. K. *Op-cit.* (1975) pp. 13-20

Layton. B. *Op-cit.* (1987) pp. 8-12.

Doresse. *Op-cit.* (1969) pp. 540-542

Chadiwck. H. *The Early Church.* Baltimore. (1973). pp.27-30

-حول فالنتينوس والقوسية الكاملة. راجع بجانب القائمة:-

Scott. *Op-cit.* pp. 149-162

Girggs. *Op-cit.* P. 51

Stead. *Op-cit.* I. pp. 81-82, 90-93.

Foerster. *Op-cit.* pp. 59ff.

Quispel. *Op-cit.* pp. 29-33

Wisse. *Op-cit.* pp. 208,220-222

Layton. *Op-cit.* (1980) *The school of Valentinus.*

Lexa, F, *La Legende Gnostique Sure Pistis Sophia et Le Mythe ancien Egyptian sur L'oeil de Re,* Eg. Rel. I. (1933) pp. 106-116.

Wilson. R. *Valentinianism and The Gospel of Truth,* Leiden. (1980) pp. 133-145

## الفصل الثالث (مسيحية القرن الثالث ومرحلة التعديل)

- أولاً: حول يوسابيوس ومشكلة الكتابة عن الكنيسة الإسكندرية:

حول مجمع فلسطين الأول ومشكلة عيد الفصح وبصفة خاصة بين كنائس اورشليم واسيا  
لمصرى وروما، حيث لم تكن للإسكندرية دور فعال فيه أو في أي صراع ديني خارجي  
منه. راجع:

- Eusebius. H. E. V. 23-24,25

منه بعض المعلومات عن مجموعة رسائل متبادلة بين الإسكندرية وأسقفية روما  
أورشليم، لا نظم عددها أو محتواها وهل أرسلت في عهد الأسقف (اغريبنوس) أو  
(إبيتيروس). راجع:

نسي يوحنا. نفسه. ص. ٥٦ - ٥٩

حول المعرفة السطحية ليوسابيوس من أساقفة كنيسة الإسكندرية منذ عهد (مرقس) وحتى  
(إبيتيروس) راجع:

- Eusebius. (Morcos) 11.16, (Ananias) 11.24; (Abilius) 111.14, (Cerdon)  
111.12; (Primus) IV.1.1; (Justus) IV.4; (Eumenios) IV.5.5, (Marcos). IV.  
11.6; (Celadion) IV.11.6; (Agrippinos) IV. 99; (Julianos) V.9; (Demetrios)  
V. 22.

عن الأسقف مركياتوس (مرقس) وشيعته النغوسية. راجع:

- Irean. A. H. 1.12.13

- Eusebius. H.E. IV. 11.4

حول تاريخ الأقباط المسجل منه تاريخ الأنبا (يوساب) أسقف مدينة فوه من أساقفة القرن  
الثالث عشر مؤلفة (تاريخ الأباء البطارقة) وضعه عام ١٢٣٥ - ١٢٤٣ م. ترجمة خاصة  
تأهين بالدراسات القبطية للراهب (صموئيل السرياني) نبه كامل. مكتبة الدار البطريركية  
(مخطوطة فوه) تحت اختصار V.R.



- حول مشكلة بحث (تلفر) ورد (روبرت) وتدعيه بالوثائق البردية المبكرة، والآراء التي دعمت ذلك أو رفضته.

- Telfer. W. *Episcopal Succession in Egypt*. J. E. H. 3 (1952) pp. 1-31.
- Roberts. C. H, *Op -cit.* (1954) J. E. A. pp. 92-93.
- Bell. H. I. *Evid.* (1944) *Op-cit.* pp. 198-200
- Girggs. *Op -cit.* (1993) p. 24
- Cross. *Op-cit.* (1974) p. 626.

- ثانياً: حول شخصية اللاهوتي (كليمنت):

- حول مجيء كليمنت من أثينا إلى الإسكندرية ومشكلة تعرفه علي بناتنيوس . راجع:
- Butter worth. G. W. *Clement of Alexandria*. Cambridge. (1968). P.x
- Girggs. *Op-cit.* (1993). pp. 58-59
- Ermoni. V, *The Christologie of Clement of Alexandria*. YTHIST. 5. (1904) pp. 125-132
- Chadwick. *Op-cit.* P. 16
- Quasten. J. *Initiation aux peres de L'Eglise*. Vol. 111. (1952) pp. 12-13
- Bonifas. F. *Op-cit.* T. 4. Pp. 139-140
- اختلف العلماء حول شخصية (بناتنيوس) من ناحية أصله السكندري أو الصقلي ، فقد ولد في القرن الثاني يحتمل في بدايته ، ولا نعلم تاريخ مولده أو تاريخ اعتناقه المسيحية، (يوسابيوس) أول من أشار إلي أنه تولى مدرسية الإسكندرية اللاهوتية ، إلا أنه رحل إلي الهند من أجل البحث عن إنجيل (متى) ، (جيروم) أقر بهذه الرحلة مع (يوسابيوس) . وقد حدد العلماء عام ١٩٠ تقريباً كموعداً لرحيله . المعلومات التي وردت عنه شحيحة جداً ، فمن خلال إشارات كليمنت ويوسابيوس ، نجده درس الفلسفة الرواقية وبرع فيها ، ويميل بعض العلماء علي أنه كان تلميذاً للفيلسوف السكندري اثيناغوراس Athenagoras ، ثم تدرج بتفكيره نحو اتعاليم المسيحية. ومن المعروف أن اثيناغوراس هو أول من اهتم بفناء اللوجوس (الكلمة)،

أول من اعتبر اللوجوس صفة إلهية منذ الأبد مع الله ، كما أنه ابتعد عن العوالم  
بنظرية الكونية ، ويعد اثيناغوراس هو الملمه لمرحلة التطيد في الفكر الديني  
لمسيحي عند بناتينيوس وكليمنت وأوريجينس . حول هذا الموضوع. راجع.

- Eusebius. *H. E. V. 10. 1-3*
- Bonifas. *Op-cit. P. 287-288*

هذا الخصري. نفسه. المجلد الأول. ص ٢٦٠-٢٦١، ٢٦١.

- Clement. *Strwm. 1. 1. 31-38;*
- Griggs. *Op-cit. P. 59*
- Smith. *M. Op-cit. (1973) pp. 80-82.*

حول علاقة كليمنت و بناتينيوس السرية : راجع مقولة كليمنت:

- Clement. *Op-cit. 1. 1. 38*
- فك من فسر وجود كلمة (الصقليين) Σικελική في عبارة كليمنت علي أنهم  
مجموعة من الطعام الصقليين تعرف عليهم كليمنت ورشحوا له بناتينيوس ليعلمه  
لمسيحية الحقيقية في الإسكندرية وذهبوا في ذلك علي أن بناتينيوس من صقلية ..  
لي حين يرفض هذا الرأي (عطية سوريال ومنسي يوحنا) ويؤكدون (دون مصدر)  
علي قبطية بناتينيوس .. بينما يذهب (Chadwick) علي أن كليمنت لم يتعرف علي  
بناتينيوس لأول مرة في الإسكندرية، بينما تعرف عليه أولاً في صقلية، ثم جاء للبحث  
عنه في الإسكندرية، أيضاً هذا الرأي دون مصدر، وعلي الرغم منة كل هذه الخلافات  
إلا أن نص كليمنت نفسه يؤكد أنه تعرف علي بناتينيوس لأول مرة فيه الإسكندرية  
برأسية هؤلاء الصقليين الذين من المحتمل كانوا من تلاميذ بناتينيوس. حول هذه  
الاختلافات راجع:

- Lawlor. H. J. & Oulton. J. *Eusebius Ecclesiastical History and Martyrs. Vol. 11. pp. 166-169.*
- Atiya. A. S. *Op-cit. (1968) pp. 32-33*
- Chadwick. *Op-cit. (1973) p. 16.*

حول مدرسة الإسكندرية اللاهوتية. ومشكلة نقص المعلومات التاريخية والدينية عنها

قبل عهد كليمنت. راجع.

- Eusebius. *H. E.* VI. 3-6
- Bonifas. *op-cit.* P. 139
- Quasten. *Op-cit.* (1952). 11. P 12
- Lietzmann. *Op-cit.* 11. P. 12
- Cross. *op-cit.* P. 303
- Girggs. *op-cit.* pp. 56-58
- Chadwick. *op-cit.* P.17

حول الفكر اللاهوتي عند كليمنت. راجع:

- Hoingt. J. *La Gnose de Clement d'Alexandrie dans ses Repports avec la Foi et la Philosophie.* R. S. R. 28 (1951) pp. 82-118.
- Butterworth *Op-cit* pp. 305-319.
- Ermoni. *Op-cit.* pp. 125-132
- Smith *Op -cit.* (1973) pp 80-82
- Quasten. *Op -cit* (1966) pp 40-41
- Girggs *Op -cit.* pp 57-59
- Clement *Paed.* 1-59. 1.

حول التشبهات التي أخذت على كليمنت لتحديد تأثيره بالقنوسية .. راجع:

- Smith. *Op -cit.* P. 59 (1982)
- Clement *Strw.* 3.7, 59-60
- Clement *Paed.* 111. 6
- Quasten. *Op-cit.* pp. 40-49.
- Smith. *Op -cit.* (1973) p. 83
- Griggs. *Op-cit.* P. 59.
- Leitzmann. *Op-cit.* 11. P. 201.

د. ريجل كليمنت إلى فلسطين وظروف تلك الرحلة بلا عودة : راجع:

محمد عبد الفتاح. ملاحظات في محرة كل من اللاهوتيين كليمنت وأوريجينيس من مصر إلى فلسطين. (ندوة فلسطين عبر العصور). جامعة عين شمس. القاهرة (١٩٩٨)  
(تحت الطبع).

- Cross. Op -cit. P. 303

- Quasten. Op-cit. 11. P. 12.

أهم أعمال كليمنت التي كتبت في فلسطين (يحتمل أن تكون جميعها) هي: دعوة اليونانيين الوثنيين (المريسي) المذهب، المعلم، كذلك هناك (الأسجة) أو الحياكة أو الطرز، ولديه رسالة في تفسير إنجيل مرقس بعنوان (من هو الغني الذي سيخلص؟)، وهناك كتاب مفقود هام جداً تحت عنوان (المناظر) Hybpotyposeis . الذي أشار فيه إلى علاقته بناتينيوس وفسر فيه كافة الأسفار غير المعترف بها ، ويحتوي على معلومات لاهوتية هامة حيث أشار إلى بعضها يوسابيوس في كتابه ، هذا العمل حرف بعد القرن الخامس الميلادي مع بقية أعماله أثناء ترجمتها إلى اللاتينية ، ووصلت إلينا مُحرفة ومعدلة من اللاتينية حيث فقدت الأصول اليونانية . يرى العلماء أن (فوتيوس) Photius هو الذي أقدم على ترجمة أعمال كليمنت وعدل فيها واعترف بذلك ، ثم أعاد كتاباتها باللغة اليونانية حتى تواكب تعاليم المسيحية القريبة في القون الخامس أثناء صراعها مع المسيحية الشرقية . وعلى ذلك فقدت الكنائس الشرقية سلاح هام من النصوص اللاهوتية كان من الممكن الحفاظ علوه من أجل إثبات جنورهم اللاهوتية ، فقد أهمله المصريون ورجال الكنيسة ورهبان الأثيرة . وهي من أهم الأخطاء التاريخية التي وقع فيها رجال كنيسة الإسكندرية حول أعمال كليمنت.

راجع:

- Photius. Bibl. Cod. 109-110. 527-545.

- Witt. R. E. The Hellenism of Clement of Alexandria. London. (1931) pp 195-199.

- Quasten. Op-cit. (1952) pp. 13-14.

- Butter worth. Op-cit. pp. 305-306.

- Cross. *Op -cit. P.303*
- Griggs. *Op -cit Pp. 58-59.*

### ثالثاً: أوريجينيس ومرحلة التعديل والانشقاق المحلي:

- عن أوريجينيس عموماً، وحول حياته وفكرة اللاهوتي ورحيله إلى فلسطين: راجع:
- Butterworth. G. W. Ed, *Origen, on First Principle. New York. (1966) PP xxiv-xxx*
- Lange. N, *Origen and Jews. studies in Jewish Christian Relations in Third - century. Cambridge. (1979) pp. 10-20,*
- Hornschuh, M, *Op -cit. (1960) pp. 1- 25, 193- 214.*
- Girge. *Op -cit. (1993) pp. 61-65*
- J. Lieu, *History and Theology in Christian views of Judaism, London, (1992). pp. 80-85*
- Quispel *Op-cit. (1974) pp. 27-42.*
- Atiya. *Op -cit.pp.34-36*
- حنا الخصري. نفسه. ص ٥٣٩-٥٦٤.
- أهتم (يوسابيوس) ب حياة أوريجينيس، إلا أنه ذكر بعضها بإيجاز في كتابه السادس الذي يكاد يكون قد كتب من أجل أوريجينيس وتعاليمه وأعماله.
- Eusebius. *H.E.2.3.8.16, 19-20*
- العلماء الذين اهتموا يوسابيوس بإغفال معلومات عن حياة أوريجينيس واتصاله بالفيلسوف (أمونيس سكاس) الأثلاطوني ، وكذلك الاختلاط الحادث مع شخصية أوريجينيس الفيلسوف الأثلاطوني . راجع حول هذا الموضوع:.
- Eusebius. *H.E.VI.19.8-9*
- Girggs. *Op -cit.p.1008*
- Cadiou. R. *La Jeunesse d'Origene, Histoire de l'Eccl'e d'Alexandrie au debut du III ' siecle. Paris. (1935) pp.98-99,101.*
- حول الدراسات الحديثة في المقارنة بين الفكر القنوسي - بعد اكتشاف أوراق نجع حمادي - وأعمال وتعاليم أوريجينيس. راجع:

- Quispel. *op-cit.* p.29-42
- Dillon.J.M, *The Middle Platonists*, Ithaca, Cornell. Univ. (1977), PP.381-383.
- Griggs. *Op-cit.* pp.64-650
- Kelly. *Early Christian Doctrines*, London.(1968) pp.182-183
- Hornschuh. *Op-cit.* (1960) p.14.

حول مسألة الزهد والتعذيب النفسي والجسماني عند أوريجينيس ، نلاحظ أن التبرير الذي قدمه يوسابيوس أصبح هو الشائع بين العلماء في أسباب إقدام أوريجينيس على خصي نفسه بيده . يقول يوسابيوس :-

"وفي ذلك الوقت وبينما كان أوريجينيس يقوم بتعليم الإيمان في الإسكندرية أتى عملاً على عتل لم ينضج بعد وتفكير صبياني ، ولكنه في نفس الوقت يعطي أعظم برهان على بطلان العفة وضبط النفس . لأنه أخذ هذه الكلمات " يوجد خصيان خصو أنفسهم لأجل ملكوت سموات " (متى ١٩: ١٢) حرفياً ، وذهب في فهم معناها لا إلى أقصى حدودها ، ولكي يتم تمت المخلص ، وفي نفس الوقت يقطع كل فرصة قد يتخذها غير المؤمنين لأساء الظن (لأنه لم يلتقي بالرجال والنساء عند تدريس الإلهيات بالرغم من حداثة سنه) ، فقد نفذ عملياً كلمة نخلص ، وقد ظن أن هذا لن يعرف بين الكثيرين من معارفه ، ولكنه كان من المستحيل إخفاء عن كهذا بالرغم ما بذله من جهد لإبقائه سراً خفياً ."

- Eusebius. *H.E.* VI.8.1-2.

لذا التفسير يبدو عميقاً من الناحية التفسيرية ، فلماذا يقتحم شاب في مقتبل عمره هذا لجلب الروحاني من أجل رؤية دنيوية فقط ؟ فلا بد من وجود دافع فكري وإيماني عميق جعله يبتعد عن رجولته ، من حياة الرضوية ، وهو اتجاه روحاني لم يكن معلوماً في الكنيسة لسبب أو عند القديسين الأوائل ، لذلك اتجهت الآراء إلى غفوسية الدافع والإيمان المبكر عند أوريجينيس . عن الآراء التي تعرضت لهذه المشكلة ووافقت على تبرير يوسابيوس .

بج.

- Danielou. J, *Origen*, New York.(1955) PP. 16-17.
- Hornschuh. *Op-cit.* (1966) pp.13-15.

- **Compenhausen .A.** *Tradition and Life in Church*, London.(1968) pp.40,112.

- منسي يوحنا - نفسه ص ٣٢ وما بعدها.

- حول (الخصيل) راجع: المعجم اللاهوتي الكتابي، بيروت، ص ٢٤٨.

- حول الفكر اللاهوتي عند أوريجينيس راجع: أقواله في:.

- **Origene.** *In Joen Comme.* , XXIX.35-36; *De Princ.* 101-6, 11,2-16; III.5; *Con. Celes.* 1.32

كذلك راجع للمقارنة عند كل من:.

- **Quasten.** *Op -cit.*(1952) pp.14-19;

- **Bonifas.** *Op -cit.* I.pp.150-153

- **Girggs.** *Op -cit.* pp.65-7

- **Quispel.** *Op -cit.* pp.39-42

- **Chadwick.** *Op -cit.* pp. 176- 178

- عن مشكلة رحيته إلى فلسطين: راجع:

- محمد عبد الفتاح، ملاحظات حول هجرة كل من اللاهوتيين كليمنت وأوريجينيس من مصر

إلى فلسطين (مؤتمر فلسطين عبر العصور جامعة عين شمس، القاهرة، (١٩٩٨)) تحت

(الطبع)

- حول أعماله وبصفة خاصة (الهكسبالا) Ἡεξάπλα الذي استمر في إنجازه أربع عشرة

عاماً، ومعناه المداسية، أتم جزء منه في الإسكندرية وختمه في فلسطين: راجع:

- **Girggs.** *Op -cit.* P.65.

- **Bonifas.** *Op -cit.* V.I.PP.150-153.

- **Quasten.** *Op -cit.* P.58.

- عن التفسيرات الرمزية عند أوريجينيس في تفسيره للأناجيل، راجع أعمال ظهرت قبل

وبعد نجح حمادي والفارق الواضح بينهما.

- **Maydieu.J.J.** *La Procession du Logos d'apres Le Commentaire d'Origene sur L'Arrangile de Saint Jean.* B.L.E. 35. (1934) PP.3.70, spec.15-16, 49-52.

- **Quispel.** *Op -cit.* pp.39-42.

- **Girggs.** *Op -cit.* pp.65-66

. يقول أوريجينيس تدعيماً لطريقته في الوصول إلى معرفة الرب وإلى قمة الإيمان الروحي. ونظري يمكن أن نطبقها على طريقة تفسيره للأجائل في العهدين القديم والجديد.  
نحن نرتقي درجة درجة في معرفة الله، ولكن كل درجة هي المسيح، ففي الدرجة الأولى نعرفه كإنسان، ثم كملاك أو كائن سماوي. الأول كرب ثم كراعي ثم كملاك. الأول هو الحمل الذي يرفع كل الخطايا ثم يصبح جسده طعامنا الحي، بهذه الطريقة فقط دون أن نصل إلى معرفة الرب".

-Origene. In Joan. Comment. XXIX. 35- 36.

. حول التهم الموجهة إلى أوريجينيس من خلال تعاليمه اللاهوتية يمكن الرجوع :  
نسي يوحنا. نفسه ص ٤١ - ٤٢. حيث لخص التهم إلى ستة تهم رئيسية، الأولى:  
خاصة بخلق النفوس البشرية، الثانية: خاصة بخلق نفس المسيح قبل تجسده، الثالثة:  
مختصة بخلص النفوس البشرية جميعاً بما فيهم النفوس الشريرة والشياطين،  
الرابعة: مختصة بقيامة الأجساد نفسها، الخامسة: خاصة بظاهرة تقصص الأرواح  
وفي ظاهرة فلسفية معروفة آنذاك في مدرسة الإسكندرية. السادسة: خاصة بخلق  
عالم كثيرة مثل عالم الملائكة وعالم البشر والعالم الذي يتكون بعد البعث.  
. حول مفهوم الرهينة الأوريجينية. راجع:.

-Girggs. Op -cit. P.83, 144, 186-188.

بأ: الموقف السياسي والمسيحية في القرن الثالث الميلادي:.

. حول حادث طرد اليهود من روما في عهد الإمبراطور كلوديوس، نقلها يوسابيوس من  
فيلون الإسكندري، ويبدو أن هذا الحادث ارتبط لدى كلوديوس بنزاع اليهود الإسكندري،  
والثورات المتعددة في أورشليم، ومحاولات بطرس وبولس للتبشير بالمسيحية في روما،  
وظهور المدعوة (سيمون الساحر)، جميع تلك الظواهر حدثت معاً في وقت واحد، مما  
أدى إلى حدود حالة الطرد اليهودي من روما. راجع:.



- Eusebius. *H.E.II*. 18.8-9
- Girggs. *op-cit*. pp 4-6
- Bell. *H.I. Evid.* (1944). pp. 185- 189
- حول حادث اضطهاد ثيرون. وعن محتلفيه اليهودية. راجع:
- Josephius. *Antiq. Xviii*. 1-2
- Tertullian. *Apology*. 40.1.-2
- Eusebuis. *II*. 25. 1-8
- Tacitius. *Annales. XV*. 40.2
- Dion cassius. *I. LXII*. p.104
- Filson. *op-cit*. pp. 295-300
- Danielou. M. *The Christian Centuries*. London. (1973) I. pp.81.85.
- حول اضطهاد تراجان ضد اليهود واحتمالات اشتراك المسيحيين فيه راجع. دراسة وثائقية حول اضطهادات تلك الفترة المبكرة :
- محمد السيد عبد الغني. أضواء على المسيحية المبكرة. الإسكندرية (١٩٩٧). ص ١٨ وما بعدها.
- Eusebius, *III*. 32,33,36;
- Tertull. *Apolog*. 5
- Dion Cassius. *I. LXVIII*. pp.1112-1118
- Frend. W.C.H. *Martyrdom and Persecution in the Early Church*. New York. (1965). pp. 164 ff.
- McGiffert. A, C.A, *History of Christian Thought*. Vol. 1. London, (1963) pp. 67, 79.
- السنكلار القبطي . ج٢. ص ٢٦٥-٢٦٦ ،
- منسي يوحنا. نفسه ص ١٨
- Bell. *Jews & Christ*. (1924) pp. 10-21
- Lietzmann. *Op -cit*. p.177

حاولت حركة المدافعين عن العقيدة المسيحية خلال بداية القرن الثاني الميلادي، من أجل أن يخطو بها إلى الأمام بعيداً عن اليهودية، وبالتالي بالتوفيق بين الفكرين اليوناني والمسيحي بهدف قبول الأباطرة لها، وكان هدفهم الأساسي أن يظهروا أن المسيحيين هم في الحقيقة الورثة الشرعيين للثقافة اليونانية، وذلك لأنهم يتمسكون بالمثل اليونانية والفكر الفلسفي الديني، وكانت تلك البداية وراء ظهور الحركات الانفصالية عن المسيحية فيما بعد في مقاومة الفلسفة اليونانية والاكثفاء بالكاتب المقدسة - من أسهر المدافعين (جستن مارتير (١٠٠-١٦٥)، أنيناغورس الأثني، ملتيوس الساردسي.

حول هذا الموضوع راجع:-

- Eusebius. IV. 12-13, 26, 29
- Lietzmann. Op -cit. pp. 177 ff.
- Frend. Op -cit. pp. 72-77
- Carrington. The Early. Chir. Chur. pp. 189-221
- M. Bunson. A Dicit. Of the Roman Empire. Oxford. (1995) p. 222
- Williston. A History of the Christian Church. London. (1978) pp. 45-47

محمد السيد عبد الغني. نفسه . صفحات ٣٨-٤٠، ٤٤-٤٨

حول اضطهاد الإمبراطور سيفيروس:-

- Chadwick. Op -cit. p. 117
- Leitzmann. Op -cit. p. 281ff.
- Frend. Op -cit. pp. 241-242
- Jones. A. H. Cities of The Roman Provinces. Oxford. (1937) pp. 320-329.

روستوفيتزف. تاريخ الإمبراطورية الرومانية. الاجتماعي والاقتصادي (مترجم) ص ٤٦٤ وما بعدها.

محمد السيد عبد الغني. نفسه. ص ٥٦-٥٧

تفاعل (روستوفيتزف) مع التأثير المسيحي بصورة سلبية في تطور الأزمّة العسكرية داخل الجيش، وبصفة خاصة عملية الفارين من الجيش، بل إنه أهمل التأثير الديني تماماً في حكم سيفيروس، بينما نلاحظ أن في نفس الفترة، ظهرت آراء اللاهوتي

(ترانتيان) ضد الجنوبية ، التي أوجب تحريمها ، كذلك ظهرت تعاليم أوريجينيس الذي رفض مبدأ سفك الدماء للمسيحيين ورفض طاعة الإمبراطور أو قسائد الجيش ، ورفض العبادة الوثنية العسكرية للإله مثيراً إله الجنود. راجع:

- Tertull. *De Corona Militis*. 1. 39.
- Origen. *Contra Celsus*. 11. 55. 73
- Compenhausen. H. *Tradition and Life in The Church*. Ch. 7. pp. 160-170 in *(Christians and Military Service in The Early Church)* London. (1968)
- Helge land. J. *Christians and The Roman Army: A. D. 173-337*. Ch. *His. Quar.* London. (1947) pp. 151-170, spec. 151-153
- حول اضطهاد سيفيروس وأحداثه في مصر وشمال إفريقيا. راجع:
  - Eusebius. *VI*. 1, 2. 3-5
  - Tertull. *Apology*. 4. 1-2, 3-4
  - Clement. *Strwm*. IV. 4-5
  - Moshem. H. E. pp. 435-447
  - Hist. August *X*. 17. 1. P. 70.
  - Leitzmann. *Op -cit.* pp. 281 ff.
  - Bruce. E. F. *The Spreading Flame*, p. 180 ff.
  - Frond. *Op -cit.* p. 241.
  - Chadwick. *Op -cit.* pp. 117-118
- منسي يوحنا. نفسه. ص ٥٠-٥٢، السنكسار القبطي. ج ٢. ص ٧٤
- الأنبا إيسيدورس، الجزيرة النقيسة في تاريخ الكنيسة. ج ١. ص ١٢٤-١٢٥.
- حول حادث كارا كالا في الإسكندرية. راجع:
  - Dion Cassius. *LXXVII*, 18-23.
  - Hist. August. *Caracalla*. 6
  - Eusebius. *VI*. 19
  - Tertull. *De Fuga*. 13
- روستوفيتزف. نفسه. ص ٤٩٥-٤٩٦ :

حول مرسوم كاراكالا. عام ٢١٢ م ، صدر هذا القانون *constitutio Antoniniana* عام ٢١٢م، وهو منح الرعية الرومانية إلى جميع الأجانب *Peregrini* ، وأسلوب تطبيق هذا القرار ونصه بالكامل ولا يزال لغزاً حتى الآن ، فالأجزاء الصغيرة <sup>١١</sup> (١٠) عشر عليها في مصر، لم تحدد لنا طبيعة هذا القرار، ولكن علي أرن<sup>١٢</sup>، لم نجد في تلك الأجزاء ما يمس المسيحيين أو اليهود أو دون ذلك من الطبقات الدينية . بل ورد فيسه من الذين يجرمون من هذه المنحة ما يطلق عليهم *Dediticii* " التي تعني المستسلمين، ولا يزوج البحث جاريّاً عن تعريف هؤلاء المستسلمين هل هم الفلاحين أو العبيد أو المحكوم عليه... بالحكام أخلاقية أو المساجين." حول تلك المنحة. راجع:..

- Dion Cassius. *LXXVII*
- Hist. Aug. p. 70
- Beranio. H. W. *The Deditici of The Censitutio Antoniniana*, T A A Ph. A. 85. (1954) pp. 188-196. Spec. 190-191, 194.
- Frend Op -cit. pp. 241-242.

. أيضاً قارن.

. روستوفيتزف. نفسه. ص ٤٩٦-٤٩٨.

. نفثالي لويس. مصر تحت الحكم الروماني (مترجم). ص ٣٤-٣٥ .

. مصطفى العبادي. مصر من الإسكندرية حتى الفتح العربي. ص ١٩٣ - ١٩٥

. حول انتشار المسيحية في منتصف القرن الثالث. وأحوال الإمبراطورية آنذاك. راجع:..

- Bruce. Op -cit. pp. 182-184
- Frend. *The Early Chu*. pp. 107-108.
- Lietzmann. Op -cit.. II. pp. 225-226
- Eusebius. VI 21, 28, 34.

. روستوفيتزف. نفسه. ص. ٤٩ ، ٥٠٠ - ٥٠٦ ، ٥٢٠ - ٥٢٣

. محمد السيد عبد الغني. نفسه. ص ٥٧ وما بعدها.

. حول اضطهاد ديكْيوس:..

- Eusebius. VI. VII 24-26
- Bunson. Op -cit. (1995) p. 128.

- Girggs. *Op -cit.* pp. 98-100, 117ff
- Frend. *Mar. pers.* pp. 285, 300-323

- حول رسائل الأسقف السكندري (ديونيسيوس) الذي رسم أسقفا عام ٢٤٨م ، من أسرة وثنية ، مكث علي عرش البطريركية حتى عام ٢٥١م ، عاصر اضطهاد ديكْيوس وفاليريانوس وله رسائل عديدة في أهم القضايا اللاهوتية الإيمانية المعاصرة له ، كما أنه وصف من خلالها الاضطهاد الذي وقع في مدينة الإسكندرية. لا تزال معظم هذه الرسائل محفوظة في مكتبة (جالان) اليونانية اللاتينية في مدينة فينسيا . حول سيرته ورسائله.

راجع:.

- Eusebius. *VI; VII.24-26.*
- Miller. P. S. *Studies in Dionysius The Great of Alexandria, Diss. Erlangen (1933) pp. 12-13 ff.*
- Quasten. J. *Initiation. Vol. 2. pp. 125-132.*
- Girggs. *Op -cit.* pp. 68-70

- حول رسالة ديونيسيوس إلي الأسقف الأنطاكي (ثابْيوس).

- Eusebius. *VI. 41*

- حول ظاهرة الشهادات التي عثر عليها في مصر راجع:.

- Cary. M & H. H. Scullard. *A History of Rome. New York. (1975) pp. 223-540.*
- Hardy. E. R. *Christian Egypt, Church and People, New York. (1952). P. 24*
- Knipfing. R. *The Libelli of the Decian Persecution. H. Th. Re. 16 (1923) pp. 345 – 390.*
- Bell.H.I. *Cults and Greeds in Graeco-Roman Egypt. New York. (1953) PP.85-86.*

- حول موقف الكنائس الغربية والشرقية بعد اضطهاد ديكْيوس. راجع:

- Girggs. *Op -cit.* pp.98-100.
- Frend. *Op -cit.* pp.300-303.

- حول ظاهرة المرتشين:.

- Eusebius. VI.41
- Girggs. Op -cit.p.90
- Borrow. R.H. *The Romans. Pun. Book. (1949) pp. 181-182.*

بنا كنيسة الإسكندرية في النصف الثاني من القرن الثالث الميلادي .:  
 حول أحوال الكنيسة والمسيحية عموماً عقب رحيل أوريجينيس وإلى أي مدى أثرت  
 عليه آنذاك : راجع:

- Quasten. Op -cit. I. P.95.
- Atiya. Op -cit. p.18
- Jackson. B. Op -cit. p.37-38.
- Girggs. Op -cit.pp.144.ff
- Bonifas. Op -cit. p.37-38.

حول حالة التمرد من قبل هرقل وديونيسيوس لأستاذهم أوريجينيس. راجع:

- McGiffert. Op -cit. p.251
- Girggs. Op -cit. p.55
- Atiya. Op -cit. p.37-38.
- Duchesne.L. *Early History of the Christian Church. London. I. (1), pp. 242, 356.*

حول مشكلة الكنيسة الإسكندرية.

- Atiya. Op -cit. p.38.

عن الأسقف ديونيسيوس وفكرة اللاهوتي.:

- Eusebius. H.E.VI.41, 44-45; VIII-2,6-7,9-11,20-28.
- Quasten. Op -cit. 11.pp.130ff
- Girggs. Op -cit.p.67.f
- Duchesne. Op -cit. I.pp.356- 358.
- Miller. Op -cit. pp.13-30.

ساساً: عن مسيحية خارج الإسكندرية:.

- عن النصوص الدينية في أنجيل نجع حمادى راجع عموماً:
  - Grosheide .F.W, *Some Early Lists of the Books of The New Testament, Textus Minores. Vol. I. Leiden. (1948)pp.14 ff.*
  - The Second Treatise of The Great Seth N.H VII.2.59 : 19-29;60:36-61:14
  - The Apocalypse of Peter. N.H. VII. 3.73::10-28; 79: 21-31
  - K.koschorke, *Die Polemik der Gnostiker Gegen das kirchliche Christum. Leiden. N.H. vol. XII. (1978). pp. 39-40, 42.*
  - B. Pearson *Anti - Heretical Warnings from Codex IX from Nag Hammadi " N.H Leiden. Vol. VI (1975) pp. 145-150.*
  - Budge. *Op -cit pp IXXVI: IXXVII.*
  - Harnack. *Domage III. pp.98ff;*
  - Girggs. *Op -cit pp 84-86.*
  - G. Fowden *The Egyptian Hermes A historical Approach to the Late pagan mind. New Jersey (1993). PP. 202-208*
  - Doresse . J. *op -cit (1969) pp. 560-566;*
  - Wisse. *Op-cit. (1971) pp. 215-223.*
- Eusebius. *HE ILL. 24. 1-6*
- Girggs. *op-cit. pp. 87-88;*
- Harnack. *Mission op-cit. II. P.164;*
- حول مشكلة عودة المرتدين عقب اضطهاد ديكْيوس راجع:
  - K. Baus. *From The Apostolic Community to Constantine;. London. 1965 pp.225.*
  - Hardy. E-R *Christine. London 1965. Pp. 222 225.*
  - Hardy. E-R. *Christian Egypt. Church and people. New york.(1952). P 24.*

في القلعة السابلية:

- Eusebius. VII 24. 1-6.  
 - Bonifas. *Op -cit.* II. pp. 31-6-36  
 - Harnack. *Domge.* 111. Pp. 98-100  
 - Girggs. *Op -cit.* pp. 69-70.  
 - Baus. *Op -cit.* pp. 259-260  
 - Atiya. *Op -cit.* pp. 39-40

هذا الخضري. نفسه. ص ٥٨٩-٥٩٩

في الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية. ج (٢٠). ص (٤٦-٤٧)

البلون في جماعة يهودية - مسيحية تعتقد بأن الله واحد سام عظيم لا يمكن تقسيمه  
 كزنته، بداية ظهورها عام ١٨٠، وكان يتزعمها رجل يدعي نوتوس السميني Ndetus  
 of Smyrna وانتشر المذهب في روما فسي عهد البطريك زفيرينيوس Zephyrin  
 (٢١٧-٢١٠)، وأصبح أحد سمات المجتمع المسيحي في روما، وبدأ يأخذ شكل لاهوتي خاص  
 في نوتليانوس (١٥٥-٢٢٥) ثم بعد ذلك تطور المذهب في الصراع بين مفهوم الطبيعيتين  
 في الوحدة. راجع.

- Bonifas *Op -cit.* pp. 30-31;  
 - Harnack *Op -cit.* pp. 82-83.

في الملية أو المانوية راجع:-

- Eusebius. VII. 31;  
 - Lieu. S.N.C. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medue*  
*China. Historical Survey Manchester* (1985). pp. 1-59  
 - Allberry. C. R. C. *A Manichaean Psalm-Book, part. II. Stuttgart*  
*(1938) pp. 44. ff.*  
 - Girggs. *Op-cit.* pp. 94. ff.;  
 - Henrichs. A. *Mani and the Babylonian Baptists, A Histor..*  
*Confrontation, HSCP. 77 (1973). pp. 32-45.*  
 - Id, *The Cologne Mani Codex Reconsidered. HSCP. 83 (1979) pp 32*  
 350  
 - Cross. *Op-cit.* p. 864



- Drijvers, H, *Syrian Christianity and Judaism*, in *(The J. M. P. Chr. Roman Emp.)* (1992). pp. 124-146, sp 1234

- حول شخصية هيراكلس:

- Moshem. H. E. pp. 115.3-10;
- Harnack *Op-cit.* pp. 98-100;
- Frend. *Mar. Pers.* P. 337
- Girggs. *Op-cit.* p. 95

- حول مخطوط شيبين الكرم. المحفوظ بالمتحف القبطي من القرنين التاسع والعاشر. السنكسار

القبطي ج ٢ . ص ١١٣

- حول رسالة الإسكندر (أسقف ليكوبولس) راجع:.

- Ante. Nicene. Fathers. V. 6, PP.239-293
- Lieu. *Op-cit.* p. 74
- Girggs. *Op-cit.* p. 95
- Horst. P. W. Van & Mansfield. J. *An Alexandria Platonist Against Dualism.* Leiden. N. H. (1974). pp. 3-5

- حول رحلة التاجر الهندي لابيقاتس. راجع:

- Epiphanius *Panarion.* 66. 8. 1-12
- Lieu. *Op-cit.* p. 73
- Girggs. *Op-cit.* p. 96

- حول مخطوطات مدينة ماضي: راجع:

- Lieu. *Op-cit.* pp. 50-88

- حول برديات أوكسرينخوس:.

- Lieu. *Op-cit.* p. 86
- Allberry. *Op-cit.* vol. I Part. 2. pp. 44-5.

- حول اندماج الماتوية مع العقائد المنتشرة في مصر الوسطى وبصفة خاصة مع الغنوسية راجع:

- Girggs *Op-cit.* p. 95
- Lieu. *Op-cit.* pp. 50-52

- Grant. R. M. *Manichees and Christians in The Third and Early Fourth centuries, Ex orbe Religionum. Studia Geo Widengren Oblata. Leiden (1972) Vol. 1. pp. 430-433*

- حول نصوص الأعمدة الخمس لمانى C. M. C راجع:

- Koenen. L. *Zur Herkunft des Kolner Mani. - Codex. Z. P. E. II. (1973) pp. 240-241;*
- Henrichs, *The C.M. (1979) Op -cit. pp. 349-351;*
- Id. *Mani and. (1973) Op -cit. pp. 36-44.*

## الفصل الرابع : (مسيحية القرن الرابع الميلادي)

□ حول مرسوم جالينوس عام ٣١١ والرسالة التي أرسلها إلى ديونسيوس أسقف الإسكندرية والتي تقول :

« الإمبراطور قيصر بيليوس ليسينوس جالينوس ، بيوس فيلكس أغسطس إلى ديونسيوس وبيناس وديمترس وأساقفة الآخرين ، لقد أصدرت أمري بإغداق هباتي على كل العالم ، وإن يتعدوا عن أماكن العبادة لهذا يمكنكم استخدام هذه الصورة من أمري لكي لا يزعجكم أحد ، وهذا الذي تستطيعون فعله الآن شرعاً ، قد سبق وإن منحته منذ زمن طويل ، لذلك سوف يتولى تنفيذ أمري هذا الذي أعطيه أوريليوس كيرينيوس المتولي إدارة جميع الشؤون ».

- Eusebius. VII. 13.

وحول قاطعية هذا القرار بالنسبة للمسيحيين آنذاك. رجع :

- Frend. Mart. Pers. pp.290 -300.

### أولاً: النظرة السياسية والتحول الديني المواكب والمضاد

- عن أحوال البلاد عقب انتهاء اضطهاد فاليريوس ، تجدر الإشارة هنا إلى حادث قد يكون عارضا عن حدود الدراسة وإن كان متعلق بأحوال الإمبراطورية وهو مكيدة (مكرياتوس) المصري الذي كان يعمل وزيرا للمالية ومستشارا خاصا للإمبراطور، وقد اجتمعت المصادر على أنه السبب وراء حدوث اضطهاد ضد المسيحية من قبل الإمبراطور فاليريوس. استطاع مكرياتوس إشغال الإمبراطور بغضب الإلهة من تلك الأرواح النجسة (المسيحيين) مستغلا ضعف الإمبراطور ضد السحر والشعوذة ، وكذلك مستغلا خبرته السابقة مع الكهنة المصريين، حتى أنه عرف في القصر الإمبراطوري بالسحر. عموما. اتجه مكرياتوس لتنفيذ الاضطهاد في

فلسطين ، وعندما أسر فاليريانوس في حربه ضد الفرس ، اتجه مكريانوس على رأس جيشه إلى مصر من أجل السيطرة عليها فقد رغب في الاستقلال بفلسطين ومصر عن الإمبراطورية ، فعمل جنوده على نهب وسلب البلاد حتى داخل الإسكندرية ، يطلق (يوسابيوس) هنا ، أنه فرض نفسه عليهم ملكا ، ولكننا نفتقد للمصادر التي تؤكد ذلك ، وقد تصدى له والي (إميليانوس) واستطاع بمساعدة المصريين القضاء عليه ، ثم سنحت له الفرصة هو الآخر سن الاستقلال بمصر ، وبالفعل توج نفسه حاكما على مصر ، ورد نص في *SCRILTORES HISTORIAE AUGUSTAE* يقول : "حيث أنه وجد الفرصة مواتية أثناء ثورة الإسكندرية ضد مكريانوس ، وإن الشعب والجيش في مصر هو الذي أعلنه إمبراطورا رغما عنه". عموما النص مشكوك فيه لأنه ليس لدينا برديات مؤرخة في تلك الفترة ورد فيها لقب الملك أو الإمبراطور (إميليانوس) بل أن معظم الأوراق البردية تشير إليه نائب والي أو والي على مصر. عموما تخلف عن تلك الأحداث المتوالية منذ اضطهاد ديكويوس وحتى وصول مرسوم جالينينوس دمار وخراب ومجاعة كبرى في مصر ليس أدل على وصفها ألا ما أشار إليه وصف الأسقف ديونسيوس في رسائله . حول تلك الفترة يمكن الرجوع إلى :

- Eusebius. VI. 10.5; VII. 11, 12, 13, 14, 22.
- Scr. Hist. Aug. XXII, 4-6.
- Mosheim. H.E. pp. 598-550.
- J.G. Milne. Aemilianus The Tyrant. J.E.A., X (1924) pp. 80-82.
- A. Johnson. Egypt and the Roman Empire. Michigan. (1951) pp. 140-141.
- J. Lesquier. Armee Romaine d'Egypte d' Auguste a Diocletien M.I.F.A.O. Le Caire. (1918) pp. 141-ff.

• رؤسوفيتزف نفسه. ص ٥٢٠-٥٢٤.

• حول الظروف والمناخ الذي تولى فيه دقلديانوس الحكم ومحاويلته لترتيب الإمبراطورية من

جند وسط الأخطار المحيطة به. راجع :

- Ostrogorsky. P. History of the Byzantine State. Oxford. (1956) pp. 31-37.

- Jones. *Constantine and the conversion of Europe*. pp. 13-14, 17-28.
- Chadwick. *Op-cit*. p. 116. Ff.
- Helgeland. J. *Christians and the Roman Army*. (1947) pp. 151-158.
- Ensslin. N. *The Reforms of Diocletian*. C.A. XII. pp. 383-390.
- عن الطوائف التي التصقت بالمسيحية في عهد دقلديانوس ويقصدها يوسابيوس مثل الماتيسية .  
والسابيلية. راجع:
- Eusebius. VII. 31; VIII. 1,3-4.
- Frond. *Mar. Per. P.* 337-339.
- Lietzmann. *Op-cit*. vol. III. pp. 32-46
- Bunson. (1995) P. 226.
- حول أسباب اضطهاد دقلديانوس عموما : راجع نص :
- Lactantius. *De Mor. Pers. X.XI*.
- حول الأثمة العسكرية ودورها كسبب رئيسي في اضطهاد دقلديانوس. راجع تطورها في  
معالجة:
- روستوفيتزف: نفسه ص ٥٣٠-٥٣١، ٥٤٠-٥٤٣، ٥٥٢، ٦٠٥.
- Helgeland. J. *Op -cit*. p. 152-ff.
- Lesquier. J. (1918) *Op -cit*. pp. 148-150.
- Von Compenhausen. H. *Op-cit*. (1968). pp. 160-170.
- يعتبر ترتليانوس من أقوى المعارضين للخدمة العسكرية، حيث كانت كتاباته تمتزج بالحس الوطني ضد الإمبراطورية للتخلص من الظلم الواقع عليهم وتحقيق العدالة الإلهية، وقد قوبلت آرائه بارتياح من المسيحيين ولاسيما في منطقة شمال أفريقيا . راجع آرائه حول نص (عندما أمر السيد المسيح بطرس أن يرد سيفه إلى غمد، فاته جرد كل جندي من سلاحه).
- Tertull. *De Coron. Militus*. 11. 1-8; *Apology*. 1.39.

نجد الإشارة هنا إلى شخصية أخرى عارضت الخدمة العسكرية وهو (جستين مارتن) في ملكه الأولى التي دافع بها عن المسيحيين في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث لمبلي. راجع:

- Justin. Martyr. *Dialque with Trypho*. P. 110.

- Tertull. *Apology*. i.39-40.

يجب الإشارة إلى مفهوم الطقوس الوثنية في القسم العسكري وطبيعة الجندية الخاضعة لجهة (مبتدا) فضلا عن مفهوم الطاعة العمياء للقائد والإمبراطور وهو ما يتعارض مع شخص مسيح. يقول ترتليانوس في هذا الشأن ( لا يمكن أن يتفق عهد الولاء لله وعهد الولاء للبشر، ينسوى الذي يتطلبه الرب ومستوى الشيطان، ومعسكر النور ومعسكر الظلام، أن كل الملابس زينة ممنوعة علينا لأنها علامة على دعوى ممنوعة بالنسبة لنا).

- Tertull. *De Con. M*. 11. 4-5.

- Lietzmann. *Op-cit*. 11. P. 216.

يونس فيلسوف يوناني هاجم المسيحية لصالح الوثنية والإمبراطورية الرومانية، أنهمهم بتهمة منفصلة عن الإمبراطورية، وهو الأمر الذي يجعلهم غير موالين للإمبراطور، وله بئذ شهير ضد المسيحية يسمى ALETHOS LOGOS حقر فيه المسيحية واليهودية بوصف اتباعهم بالخرافات والطفيليات. راجع :

- Foster J. *The First Advance*. Ch. Hist. Vol-I pp. 49-51, 66-67.

عُرد أوريجنس الذي اعتبر بمثابة موقف للمسيحية من ممارسات العالم الوثني في تلك الفترة. راجع :

- Origen. *Contra Celsus*. VIII. 55.

- تجدر الإشارة هنا إلى مؤلف (كليمنت) والذي دائما كان يعبر عن المفهوم العالمي، فقد طالب كليمنت من المسيحيين تأدية الواجبات التي تطلب منه من قبل الإمبراطورية، ذلك لانهم جزء منها مهما تعددت العقائد.
- Clement. *Padagogos. I. 12.*
- حول شيوخ النزعة الإلهية عند الأباطرة التي تعنى ممثل الإله السماوى، قد تكون محصور بدايتها في نهاية القرن الثالث وبداية الرابع، وهى متأثرة بحالة البحث اللاهوتي الحادث آنذاك حول شخصية المسيح ممثل الإله مما تأثرت به حالة الأباطرة الدينية والشخصية من خلال علاقتهم مع الرعية. عن هذا الموضوع راجع :
- Miller. F. *The Jews of the Graeco-Roman. Diaspora Between paganism and Christianity. A.D. 312-438 in (J.A.P.Ch.R.E) (1992) PP. 107-109*
- أيضا راجع. روستوفيتزف. نفسه ص ٥٧٢ وما بعده، ٦٠٨ وما بعدها.
- Bunson. *Op-cit. p 411.*
- حول الأمثلة السابقة لحكم دقديتوس، راجع اتصال آلهة الشمس أو سيد الكون (SOLINVICLUS) المتصل بالآلهة السورية SOL والتي تعنى ميثرا وهو تأثير شرقي، ثم اهتمام الإمبراطور سيفيروس بصفة (الإله) الخاص بالشمس وكذلك ابنة كارا كالا، وصولا إلى الإمبراطور 'أورينيتوس' (٢٧١-٢٧٥م) الذي اصدر عملات خاصة تحمل صيغة المولود من الإله متأثرا بالتصراع البالميرى- الروماني على أيام الملكة زنوبيا. حوا هذا راجع :
- روستوفيتزف نفسه ص ٥٤٦-٥٥٠، ٦٠١.
- Lietzmann. *Op-cit. 11. P. 57-60.*
- حول لقب ( جوفويس) عند الإمبراطور دقديتوس. راجع :
- Ensslin. *Op-cit. pp. 385-390.*
- حول الانقلاب العسكري الذي حدث في مصر خلال عامي ( ٢٩٧ - ٢٩٨ م ) :

ثورة اقليدس أو ليكيوس قامت عام ٢٩٧، واستمر عملية إخمادها حتى عام ٣٠٢/٣٠٣، واعقابها قام دقلديانوس بإصدار مراسيم الاضطهاد عام ٣٠٣م، واستمر المصريون في اضطهاد مستمر حتى عام ٣١١م. لمدة ١٥ سنة. يعتبر (اقليدس) قائد الوحدة العسكرية المرابطة في الإسكندرية أو قرب قورينا. استقطب بعض الأهالي المصريين وقام بالانقلاب أعلن نفسه ملكا على مصر واستقل بها عن الحكم الروماني، وتبدو دوافع هذا العمل الثوري مبهمه في معظم المصادر التاريخية، حتى أن (بروكوبيوس) الذي أشار إليها لم يذكر أسباب قيامها، عموما استطاع اقليدس أن يستقل بمصر تماما، وإن يؤمن حدودها من كل جانب، واتخذ من الإسكندرية مركزا له، ومن طيبة وفيله وبياتويوس واكرينخوس قواعد عسكرية أو اتباع لخدمة الثورة.

ويبدو أن هذه الثورة كانت مأثوفة لدى المصريين حتى انه استمرت مشتتة ما يقرب من ثلاثة أعوام تقريبا. دقلديانوس أرسل قوة عسكرية لإخمادها بقيادة جاليوس، ألا انه فشل في اقتحام الإسكندرية لقوة حصونها وقدر منظمي الثورة للدفاع عنها، الأمر الذي أدى إلى قدوم دقلديانوس نفسه في حملة أخرى عام ٢٩٨م وحاصر الإسكندرية لمدة ثمانية أشهر حسبما يروي (بروكوبيوس)، وهي مدة طويلة بالمقارنة بالأعمال الهامة الواقعة على عاتقه آنذاك، فكيف يفرغ نفسه لإخماد تلك الثورة لمدة تقرب من عام خارج العاصمة، ألا انه استطاع أن يسقط الإسكندرية واستولى عليها وقتل بلغها ودمرت على إثر ذلك لمدينة بالكامل.. ثم أتجه دقلديانوس من الإسكندرية عملات الإخماد الأخرى لتابع الثورة في أقاليم مصر فأرسل فرقاً عسكرية للقضاء عليهم في طيبة وفيله وبياتونولس ومناطق أخرى من مصر الوسطى والعليا.

ويبدو أن المقاومة كانت عنيفة في طيبة ضد الجيش الروماني (ربما لهروب) اقليدس في هناك.. حتى أن يوسابيوس اختلط عليه الأمر بشأن المزج بين إخماد ثورة أهلي طيبة وبين اضطهاد الرومان لهم ضمن اضطهاد المسيحيين، هذا فضلا عن النصب التذكاري



الذي تركه الجيش الروماني في معبد الأقصر ، والذي صور فيه (داخل الصالة الأمامية  
 لقدس الأقداس) منظر لإخماد الثورة بواسطة الجنود الرومان وهم يقتلون المصريين ، ثم  
 على الحنية الرئيسية لمخلل قدس الأقداس صورة لأربع شخصيات ، هيئة ملكية إلهية هم  
 دقديانوس ومكسيميان وجاليريوس وقسطنطينوس ، وهي تعني احتفالية بالقضاء على ثورة  
 اخليوس التي مهدت لحدوث الاضطهاد العام على المسيحيين . حول ذلك راجع :

- Porcopius. *Hist. R.* 1.19, 27-35.
- Sozomen. *H.E.* 1-15.
- Socrat. *H.E.* 1.16.
- Griggs. *Op-cit.* pp 119-120.
- Ensslin. *Op-cit.* pp. 385-386.
- Eusebius. *H.E.* VIII-9. 1-5.
- Deckers. J.G. *Die Wandmalerei des Tetrarchischen Lagerheiligtums. in (Ammon Temepl Von Luxor). Romische Quarta Ischrift 68 (1973) pp 1-34*
- حول اضطهاد دقديانوس . راجع :  
 - Eusebius. *VII.* 2, 4-5; 5-6-12; 8 1-2. 9 1-2 ff
- Lietzmenn. *Op-cit.* III. pp. 70-72, 262.
- Chadwick. *Op-cit.* pp. 121-124.
- Bruce. *Op-cit.* pp. 303-305.
- المنكسر القبطي ج ' ١ . ص ١٤٩ - ١٦٠ .
- منسى يوحنا نفسه ص ١٠٧ - ١٠٨ .
- حول مرسوم جاليريوس عام ٣١١ م . راجع :  
 - Eusebius. *VIII.* 17. 3-11.
- Chadwick. *Op-cit.* p. 124.
- Friend. *The Earl. Ch.* 99. 135-138.
- Bruce. *Op-cit.* pp. 300-301.

حول مرسوم ميلان الذي صدر في عام ٣١٣م راجع:

- Eusebius H.E. X. 5-13.

حول موقف قسطنطين القامض من العقيدة الجديدة راجع:

- Cockrane. C.N. *Christianity and Classical culture*. Oxford. (1940) pp. 12, 26.

- Elsner. J. *Imperial Rome and Christian Triumph*. Oxford. (1998). Pp. 199, 223.

- Lietzmann. *Op-cit.* vol. 111. PP. 157-158.

- Chadwick. *Op-cit.* pp. 125-130.

تأيا: الميليتيون ومسيحية ما بعد الاضطهاد:

حول المعلومات البسيطة التي أشار فيها يوسابيوس عن ظهور الميليتيين: راجع:

- Eusebius. H.E. VIII. 6. 10; 13-7.

بل (Girggs) انه اغفل الحديث عنهم لانهم كانوا قائمين في عهده ولديهم تعاملات ودية مع اريوسين، وكان يوسابيوس القيصري واحد من المدافعين عنهم. راجع:

- Girggs. *Op-cit.* pp. 97-98.

أي ظهورهم أيضا عند:

- Frend. M.P. *op-cit.* (1967) pp. 519 ff.

- Lawlor. H., Oulton. E.L. *Eusebius. Ecclesiastical History and Martyr*  
Vol. 11. London. (1954). pp 276 ff.

سند عبد القني. أضواء على المسيحية المبكرة. الإسكندرية. ١٩٩٧. ص ٦٨ وما بعدها.

- فلياس أسقف مدينة تمويوس THMIUS في الدلتا ، قطعت رأسه في اضطهاد دقدياتوس .
- Eusebius. VIII. 9-7 ff. عنه و أعمال أو رسائله راجع:
- Lawlor and Oulton. *Op-cit.* pp. 276-277.
- اشار إلى تلك الاعمال ايضا:
- Frend. *Op-cit.* (1967) pp. 519-520.
- Girggs. *Op-cit.* (1993) pp. 98-99.
- حول الأعمال الأخرى لفليس والتي يحتمل أنها كتبت بعد إعدامه وتحمل جانب تخيلي أو أسطوري مبالغ فيه لقصة حياته وأمور تعذيبه ومحاكمة حتى إعدام عام ٣٠٤ م ، كما أنها تحتوي على بعض الاتجاهات اللاهوتية المستترة والتي كتبت من اجل إبراز شخصية القديسين الشهداء الذين ضموا بأنفسهم لخدمة العقيدة من خلال مذهبهم النيقى أو الأرثوذكسى ، فهي في النهاية وسائل دعائية استمدت من أصول ربما كانت حقيقية ثم أضيف عليها طابع أسطوري ، فيمكن القول بأن محاكمة فلياس بصفة خاصة متأثرة بمحاكمة يسوع من بيلاطس ودور اليهود فيه . عن تلك المحاكمة . راجع عرض جيد عند:
- محمد عبد الغنى . نفسه . ص ٧٨ - ٨٣
- حول معلومة جيروم الذي أشار فقط عن حياة فلياس وتعليمه الفلسفي . راجع:
- Jerome. *De Vir Illustr.* 78.
- حول الخطاب الأول الذي نشره يوسابيوس وتحدث فيه عن ظروف مصر والشهداء أثناء الاضطهاد . راجع:
- Eusebius. VIII. 10.
- حول الخطاب الثاني الذي يحتوي على إشارة للميليتيين . راجع:

- Patral. Graec. X. 1565-1568.
- Lawlor and Oulton. Op-cit. p 227.
- حول علاقة ميليتوس وفلياس) من ليكوبولس حتى ثمويس في الدلتا) وهي مساحة كبيرة  
لنصل أن تكون سمعه ميليتوس في تلك الفترة كانت منتشرة ، الأمر الذي يجعل فلياس يؤمنه  
عن أسفليه. حول تلك الإشارة راجع:
- Frend. Op-cit. p. 388.
- حول موقف اثناسيوس من الميليتيين: ( راجع ثالثا من نفس الفصل). أيضا...
- Bell. Jews and Chris. Op-cit. p. 42.
- حول الخطيئة ( غير الموثقان) من بطرس إلى أساقفة كنيسة الاسكندرية، ومن اربعة أساقفة  
من ميليتوس. راجع:
- Bell. Op-cit. pp. 38-39.
- Girggs. Op-cit. p. 117.
- حول الصراع الميليتي وكنيسة الإسكندرية منذ بدايته والتي ربما جاءت بجنود قديمة عقب  
ظهور ديكيوس وظهور مشكلة التوبة للخانين وطرق المعالجة اللينة والفاسية والمناهج  
لبينة والسياسية المتعلقة بحلول تلك المشكلة. راجع:
- Frend. Op-cit. pp. 519-520.
- Jones. Op-cit. I. P. 75.
- Lebreton and Zeiller. History of the Primitive Church. New York. (1949)  
pp. 1047-1049.
- Bell. Op-cit. p. 39.
- حول التحديد التاريخي لظهور المشكلة. راجع:
- Bell. Op-cit. p. 39.
- Lebreton and Zeiller. Op-cit. pp. 1047-1048.
- حول مجيء ميليتوس إلى الإسكندرية أثناء أو بعد موت بطرس وتأسيس كنيسة الشهداء في  
ثيم مريوط. راجع:

- Sozoman. *H.E.* 1. 15
- Epiphan. *Op-cit.* 2. 28-3.
- Bell. *Op-cit.* p. 39.
- Girggs. *Op-cit.* 118.
- حول علاقة اريوس وميليتوس. راجع:
  - Bell. *Op-cit.* p. 39.
  - Girggs. *Op-cit.* p. 118.
  - Jones. *Op-cit.* p. 75.
- حول علاقتهما مع أساقفة كنيسة الإسكندرية (بطرس واخيلس واكسندر) راجع:
  - Sozoman. 1. 15.
  - Socrat. 1. 6.
  - Barnes. T. *Constantine and Eusebius.* Cambridge. (1981). Pp. 204-205.
  - Kelly. J.N. *Early Christian Doctrines.* London (1968) pp. 224-225., 230.
  - Girggs. *Op-cit.* pp. 118-119.
- حول عدم طرح مشكلة الميليتيين في أعمال مجمع نيقية . ثبت ذلك عند كل من:
  - Sozoman. *H.E.* 1. 24.
  - Athanas. *Apol. Con. Arian.* 59.
  - Socrat. *H.E.* 1. 9.
- حول مجمع الإسكندرية المحلي عام ٣٢١م. راجع:
  - Theod. *H.E.* 1. 3-5.
- حول الصميم التاريخي للصراع الميليتي السكندري. راجع:
  - Theod. *H.E.* 1. 8.
  - Chadwick. *Op-cit.* p. 124.
  - Frend. *Op-cit.* (1966) p. 136.
  - Lietzmann. *Op-cit.* (1951) p. 152.
  - Girggs. *Op-cit.* p. 122.

### الحزب الميليتيون بعد مجمع نيقية:

- حول الصراع بين الميليتيين وكنيسة الإسكندرية المتمثلة في شخص اثناسيوس فقط. راجع.
- Bell. *Op-cit.* P. 40.
- Frend. *M.P.* (1967) pp. 397-398.
- Barnes. *Op-cit.* (1981) p. 230.
- يمكن بصعوبة بالغة متابعة الحوادث المضطربة والمتفرقة عند المؤرخ (سسوزمن) الذي يعد هذا لدى أسهب في هذا الموضوع بالفعل بجانب أعمال اثناسيوس التي تمثل أحد أطراف النزاع على إثرها عن إبيفانس وفيلوستورجيوس.

- Sozoman. *H.E.* 11-17, 22.
- Athanas, *A.C.Ar.* 59, 71-73.
- Epiph. *Op-cit.* 2, 68.
- Philostorgius. *H. E.* 11. 11.
- حول تضامن الأريوسيين والميليتيين بعد جمع نيقية. راجع:

- Barnes. *Op-cit.* P 231.
- Epiphanius. *Op-cit.* 2-68.
- Sozoman. *H.E.* 11.21.
- Girggs. *Op-cit.* P. 125.
- Bell. *Op-cit.* pp. 40, 41.
- Eusebius. *Vita Const.* 111. 23.
- Fernd. *E. Ch.* P. 159.

### بناء الرهينة الميليتية والتحالف مع الرهبان المصريين حول تطبيق (ثورة ضد الإسكندرية) راجع:

- Girggs. *Op-cit.* P. 125.
- قول بريدات الأتبا (بايوس) المحفوظة في المتحف البريطاني. نشرها.

- Bell. *Op-cit.* pp. 41, ff; P.B.M. no. 1920-1922.
- Girggs. *Op-cit.* pp. 126-127.
- حول رسالة الكاهن اوريلوس باجيوس. راجع:
- Bell. *Op-cit.* pp. 43, 48; P.B.M. No. 1913.
- Girggs. *Op-cit.* p. 127-128.
- حول وثيقة الراهب الميليتي كاليستوس. راجع:
- Bell. *Op-cit.* (1924) pp. 53-54.
- في عام (١٩٢٥) نشر F.C. Kenyon بحث أعترض فيه على تأريخ (بل) لبعض البرديات المنشورة في كتابه السابق ومن ضمنها تلك البردية. راجع:
- Kenyon. F.C. *The Jews in Roman Egypt.* B.M.B. (1925). London pp. 32-47. Spes. P. 46.
- Girggs. *Op-cit.* p. 128.
- محمد عبد القني. نفسه. ص ٧٠، ٧١، ٧٢.
- حول نقش Kuhn المكون من ثلاثة عشر سطرا. راجع:
- Kuhn. K.H. *A Panegyric on Apollo.* CSCO. Vol. 394 (1978) pp XII-XVII.
- (كوهن) يفترض تأريخ النقش بنهاية القرن السادس وبداية السابع الميلادي.
- حول سيرة القديس دميان البطريك (٥٦٩-٦٠٥) راجع:
- Patrologia. *Orientalis.* 1. pp. 473-474.
- يطلق Girggs هنا بقوله: ان البرديات التي عثر عليها في مصر أوائل القرن الرابع الميلادي، تعطى دلائل واضحة على ان الميليتيين كانوا المذهب الأول والأكثر شعبية في مصر، والذي كان منتشرًا عبر الإقاليم المصرية، فقد كانت الكنيسة الوطنية ضد الكنيسة السكندرية.
- Girggs. *Op-cit.* p. 130.

نيسا: الأريوسية ومسيحية ما بعد الاضطهاد:

- حول الجدل اللاهوتي وتنفيذه عند (لوقيانوس) الذي يعتقد أنه من سميثاواته  
تلميذ (ليولس السميثاوى) كان يعلم بالمسيح في مدينة انطاكية، وهو من مجيدي اللغة  
العبرية وقام بتصحيح العهد القديم. عنه راجع:

- Jerom. *De Vir.* 77.
- Theodor. *H.E.* 1.4.
- Harnack *His. Do.* Vol. 4. Pp. 1-6.

اسد رستم. كنيسة مدينة الله (انطاكية العظمى). ج ١. ص ١٩-٢١.

- حول محاولة كنيسة الإسكندرية الوقوف أمام الأفكار الحرة في العبادة راجع مقولة ثيودور  
الذي أشار إلى موقفها من أوريجنيس.

- Theodor. *H.E.* 1.4.

- حول مفهوم هرطقة التابعية. مراحلها وتطورها في العلم اللاهوتي المسيحي. راجع.  
- حنا الخضرى. نفسه. ص ٥٥٩-٥٦٠.

- حول (أريوس والاريسية) نجد أن هناك بعض المراجع المعتدلة التى تناولت القضية  
الاريسية في حياد متكامل، حاولنا ان نستخدمها هنا لتحديد رؤية محايدة لفكر هذا الرجل الذى  
لان يمثل مفهوم المسيحية العقلانية الخاضعة للسلطة اللاهية فقط.

- Kelly. *Op-cit.* pp. 220-230 ff.
- Gwatkin. H.M. *Studies of Arianism.* Cambridge. London (1900) pp. 13-30.
- Telfer. W. *When did the Arian Controversy begin?* J. Th. S. 47 (1946) pp. 129-142.



- Barnes. *Op-cit.* pp. 212 ff.
- Charles. Kannengiesser, *Holy Scripture and Hellenistic Hermeneutics in Alexandrian Christology. "The Arian Crisis "* Berkeley. C.H.S. 41. (1981) pp. 1-15.
- Jackson. F. Arianism, in (*Ency. Of Rel and The*) I. 99. 775-786
- Bonifas. *Op-cit.* 11. P. 36.
- حول المصادر التي أشارت إلى أريوس:
- Epiphanius. *Panarion.* 2. 69,6.
- Socrat. *H.E.* 1.5,6, 7.
- Theodor. *H.E.* 1.4, 5,6.
- Sozoman. *H.E.* 1.15.
- Eusebius. *V.C.* 111-10-14.
- أيضا يمكن الرجوع إلى بعض المراجع القبطية والعربية.
- Atiya. *Op-cit.* pp. 34-44.
- منير شكرى. اثناسيوس الرسولى، مقالة فى رسالة مارمينا (٤)/(١٩٥٠). ص ٤٩ ومابعدها.
- رافت عبد الحميد. نفسه. ج ٣ ص ٥٢-٥٣.
- حنا الخضرى. نفسه. ص ٦١٩-٦٢٢.
- حول علاقة أريوس والكسندر ومجمع الإسكندرية عام ٣١٢م، راجع:
- Harnack. *Op-cit.* IV. PP. 8-10
- رافت عبد الحميد. ج ٣. ص ٤١٤.
- Bonifas. *Op-cit.* pp. 41-42.
- حول مجمع نيقية الذى تعرض لدراسات عديدة، على الرغم من النقص الشديد فى المعلومات حول أمور دارت داخل المجمع ، التى لم تورد إلا عند اثناسيوس ويوسابيوس القيصرى ، إلا ان هناك جهل كامل بحقيقة ما دار داخل المجمع، ويمكن الحصول على معلومات كافية بخصوص هذا الموضوع عند:
- Harnack. *Op-cit.* pp. 45-55.

- Bonifas. *Op-cit.* pp. 42-50.

يمكن الرجوع إلى نص القانون النيقى باليونانية عند:

- Sozoman. *H.E.* 11.21.
- Euseblus, *V.C.* 11.14.

يراجع تعليق (مقراط) عن نتائج المجمع. حيث قال "ان السلام عقب مجمع نيقية قد ساد العالم بعد مصر". فهو يستعرض مصدر القلق الذى حدث بالإسكندرية فقط ، وهى من أهم المشاكل التى عرض لها الباحثون عندما يستعرضون تاريخ المسيحية فى مصر، فهم يربطون مباشرة التحركات الدينية فى مدينة الإسكندرية فقط ، وكان مصر كلها تقع فى حدود مدينة الإسكندرية.

- Socrat. *H.E.* 1.23.

نمسا: النيقية وإقرار المصير الدينى فى مصر:

- ولد اثناسيوس عام ٢٩٦م تقريباً فى الإسكندرية من والدين مصريين وثنيين أغنياء ، ورسم ساعاً عام ٣١٩م ، وارتقى سنة ٣٢٨م ، وكان محبوباً من الشعب السكندري، واستطاع بعد جمع أن يكون حفنة من الأعداء على المستويين المحلى والعالمى ، خاض معهم صراعاً طويلاً حتى ترك أعمال عديدة مدون باسم عبر خلالها عن مراحل تطور المسيحية فى مصر وعلاقاته بية واللاهوتية مع الأبائى منذ قسطنطين وحتى وجوليان المرتد وجوفيان ، وهى تمثل تاريخ فترة ولكن من وجهة نظر اثناسيوس فحسب ومن هنا يجب الحذر فى التعامل معها . حول هذا ولاهوت. راجع:

- Leroux. J.H. *Athanase d'Alexandrie Eglise d'Hier et d'aujourd'hui les editions Ouvrieres. (N.H) PP. 1-10, 11-14.*
- A. Harnack. *Op-cit.* IV. Pp. 60-71, 140 ff.
- Frend. E. Ch. *Op-cit.* pp. 158-160.

- Lietzmann. *Op-cit.* 111. Pp. 130-132.
- Bonifas. *Op-cit.* 11. pp. 50 ff.
- Girggs. *Op-cit.* pp. 139-ff.
- Jones. *Op-cit.* 1. pp. 77 ff.
- Baynes. N.H. "Athanasiana". *J.E.A.* 11. (1925) pp. 64-65.
- Kelly. *Op-cit.* pp. 270-285.
- Chadwick. *Op-cit.* pp. 524 ff.
- Tomson. R.W. *Athanasius. Contra Gentes and De Incarnatione.* Oxford. (1971) pp. IX-XIV.
- Pollard. T.E. *The Origins of Arainism*, *J.Th.S.* no. 9. (1959) pp. 103-111.
- Lefort. L.Th. *S. Athanese, Letters Festales et Pastorales en copte.* Louvain. CSCO. Tom. 9. (1965) pp. 13-36.
- Young. F. *From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the literature and its Background.* Philadelphia. (1983). pp 60-65.

- حول موقف المؤرخين الكناسيين فى القرن الخامس من كتابات اثناسيوس وشخصه وأرائته اللاهوتية وصراعه مع أريوس. يمكن الرجوع للمصادر الآتية:

- Socrat. I. 31-35; 11.3-23.
- Sozoman. 111. 2-30.

- اجمع بعض العلماء على شعبية اثناسيوس، ولكننا يجب الإشارة هنا إلى أن شعبية اثناسيوس جاءت من خلال مصادره نفسه، ولم نجد إشارات مختلفة كثيرة تناقض ذلك، ومع ذلك فإننا نحترم المصدر رغباً عن كونه الوحيد.

- Jones. *Op-cit.* p. 77.
- Baynes. *Op-cit.* pp. 64-66.
- Girggs. *Op-cit.* pp. 140-141.
- Harnack. *Op-cit.* 4. P. 42.

- يمثل عمل اثناسيوس المعروف (ضد الأريوسيين) ركناً أساسياً فى العقيدة النيقية، وهو العمل الذى اتهم من خلاله العقيدة الأريوسية بالفنوسية والبدع الهرطقية. يمكن إضافة أعمال أخرى

وفي خلافاً لاثاناسيوس للارثوسية بصورة مباشرة وغير مباشرة وبصفة خاصة أثناء صراعه مع  
بطريرك الأريوسية. يمكن مراجعة أعماله المنسوبة إليه مباشرة، وبعض الأعمال المنسوبة إليه  
غير مباشرة. في

- P.G. XXV-XXVII.
- *Apologia Contra Arianos*. (248-409).
- *Historia Arianorum ad Monachos*. (696-796).
- *Epiatola encyclical*. (221-210).
- *Apologia ad Imperatorem Constantium*. (596-641).
- *Epistolae duae ad Amunem Monachum* (558-557).
- *Ad Iovianum Imperatorem*. (813-824).
- *Ad Ioannem et Antiochum*. Nicene. IV. 2. 5. 579-580.
- *Chronicon Athanasianum (The Festal Letters)*. Nicene. IV. 2. 560.
- 553.

دراسة لاثاناسيوس والرهبان. راجع:

- Girggs. *Op-cit*. pp. 140-141.
- Jones. *Op-cit*. 11. Pp. 70-71.
- Thoson. *Op-cit*. (1971) pp. XIII, XIX XX.
- Frend. M.P. *op-cit*. pp. 138-139.
- Lietzmann. *Op-cit*. 111. P. 222.

دراسة الراهب (دراكونتس). راجع:

- Athanas. *Ad Dracontium*. 2. 525-238 (P.G.).

دراسة الراهب (أمون). راجع:

- Id, *Ep. Adamun*. P.G. 26. 1173.

## الفصل الخامس : الرهينة وتدابير الخلاص في المجتمع المصري

- حول ارتباط الغنوسية (كفكر ديني عقائدي) ومفهوم الرهينة في مصر منذ البدايات الأولى يمكن تقييم هذه الرؤية من خلال جميع الأعمال الغنوسية المترجمة التي عثر عليها في نجع حمادي .. كما يمكن الرجوع إلى بعض الأعمال الهرميسية التي استقرت على أرض مصر خلال القرنين الأول والثاني الميلاديين .. وهي من التعاليم الروحية ذات الشق التطبيقي في عالم الرهينة. هذه الارتباطات سوف نحاول في هذا الفصل تحديده بالأمثلة المتاحة .. ولعلنا في نهاية الأمر قد نكون قدّمنا رؤية جديدة عن مفهوم الرهينة وتدابير الخلاص في المجتمع المصري .

- The Second Treatise of The Great Seth. N.H. VI-VII.
- K. Koschorke. De Polemik der Gnostiker gegen des Kirchliche Christentum. Leiden. N.H. Studies. Vol. XXII. (1978). Pp. 39-42.
- B. Pearson. Anti-Heretical Warnings from Codex IX from Nag Hammadi. Essays on the N.H. Texts. Leiden. Vol. VI. (1975) pp. 145-154.
- Mahe. J.P. La Voie d'immortalite a La Lumiere de Hermetica de Nag Hammadi et de decouvertes plus recents. I'. Chr, 45 (1991) pp. 372-375.
- Simonetti. M. Alcune Riflessioni Sul Rapporto Tragnosticismo e Cristianesimo. Vet. Chr. 28 (1991). Pp. 337-374.
- يمكن الإشارة إلى مرجع هام يحدد العلاقة بين الغنوسية والهرميسية والمسيحية في ضوء التعاليم الروحية التي مهدت لمفهوم الرهينة أضافت إليهم الأفلاطونية المحدثة.
- Valantasis. R. Spiritual Guides of the Third century. A Semiotic Study of the guide-disciple relationship in Christianity, Neoplatonism, Hermetism and Gnosticism. Minneapolis. (1991). pp. 49-50; 2151-154, 1-2 ff.

- Scholten. C. *Die Nag-Hammadi-Texte als Buchbesitz der Pachomianer. Jb. A.C. 31. (1988). pp. 169-173.*
- K. Koschorke, *Patristische Materiation zur Spatgeschichte der Valentinianische Gnosis. N.H.S. 17. (1981) pp. 120-139.*
- G. Fowden. *The Egyptian Hermes, A Historical Approach to The Late Pagan mind. New Jersey. (1993) pp. 97-116.*

- حول أعمال بويماتدرس الهرميسية صاحبة الرؤية الروحية الرهبانية عالية المستوى خلال منتصف القرن الثاني تقريبا.

- *Corpus Hermeticum. 1, XIII. 15, XI.*
- *Stobaei Hermetica. XXIII. 5-8, 13-15.*
- Scott. W. *Hermetica. The ancient Greek and Latin Writing which contain religious or Philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Oxford. (1936). I. 17.*
- Brock. S., *A Syriac Collection of Prophecies of the Pagan Philosophers. O.L.P. 14. (1983) pp. 203-246. spec. 220.*
- G. Fowden. *Op-cit. (1993) pp. 33-34.*
- Von Mooyel. G. *The Mysteries of Hermes. Trismegistes. Utrecht. (1955) pp. 3-23.*

- حول علاقة الهرميسية بالغنوسية ومدى اندماجهما معا وصراعهما مع المسيحية الوافدة من اورشليم .. وكيف ساهما معا في تمصيرها لتصبح عقيدة محلية في مصر. راجع :
- محمد عبد الفتاح: ثلاث نقاط حول الفكر الديني-الفلسفي في مصر العليا في العصر الروماني المتأخر (تحت الطبع).
- كذلك. راجع

- Valantasis. R. *Op-cit. pp. 170-172.*

- حول تعاليم الأنبا اتطونيوس ورسائله . راجع :  
- *Patrologiae. S. Anthony. P.G. XI. 1-12*
- رسائل القديس اتطونيوس مقسمة إلى مجموعتين، الأولى أصلية من إنتاج القديس نفسه وعددها سبع رسائل لا تزال موجودة بأصولها اليونانية واللاتينية، وبعضها باللغة القبطية وهي عبارة عن أقوال صغيرة من كل رسالة، مما يؤكد أصولها وانتسابها للقديس الذي كان لا يعرف ألا اللغة القبطية. وهناك بعض هذه الرسائل سجلت بعد ذلك بالسريانية وهي محفوظة في (P.G. XI. 977-1000) المجموعة الثانية يحتمل أنها من أعمال القديس وليس بها أية إشارات باللغة القبطية، وعددها ثلاثة عشر رسالة، صاغها في شكل رسائل القديس (اموناس) امون تلميذ اتطونيوس، وهي محفوظة في (Patro. Migne. P.G. XI. 988).
- حول سيرة القديس اتطونيوس راجع :
  - Sozomen. H.E. I. 13.
  - Athanasius. Vita Antonii. 14-17, 20.
  - Latourette. S.K. A History of Christianity. New York (1953) pp. 225-226.
  - Budge. The Wit and Wisdom of the Christian fathers of Egypt. Oxford. (1934). pp. V-XI11.
  - Atiya Op-cit. pp. 59-58.
- الأنبا متى المسكين: رسائل القديس اتطونيوس الإنجليزي وادي النطرون (١٩٧٢).
- حول رهبنة اوريجينيس : راجع : الجزء الخاص به الفصل ( لثالث ) بالإضافة إلى :
  - Origen. De Oratione. XVII, XIX. 3. XXV: De Princi. I. 8.1; 11. 3 10; III. 6.4.
  - Eusebius. H.E. VI. 3.13, 9-11.
  - Girggs. Op-cit. pp. 100-101.
  - Hardy. E.R. Op-cit. (1952) pp. 35-36.

- حول فئة المتضرعين ( رهبان غرب الإسكندرية علي إقليم مريوط ) راجع  
 - Philo. *De Vita Contemphativa*. IV. 1-20.  
 - Eusebius. 11. 17. 4-5; 9-10.

نبأ: الرهنة والعقيدة الغنوسية في القرنين الثاني والثالث الميلاديين:

- حول مناقشة أكثر عمقا بالنسبة لنصوص ابيفانس عن الرهنة الغنوسية عند بلسميليدس  
 وفالنتينيوس راجع :

- Clement. *Stromateis*. VI. 18.  
 - Epiphanius. Op-cit. 24.1, 31.2, 7.  
 - محمد عبد الفتاح السيد: ملاحظات حول البدايات الأولى لحركة الرهنة في مصر .  
 (تحت الطبع).

- كذلك يمكن تحديد حجم انتشار الغنوسية الفالنتينية في الفيوم، من خلال مجموعة من  
 نصوص عثر عليها في ارسينوى وترجع إلى نهاية القرن الثاني ، وهي تشير إلى وجود  
 علاقة خاصة بين رهبان مدينة ارسينوى وفالنتينيوس ، ثبت ان تلك العلاقة كانت بلقية حتى  
 منتصف القرن الرابع الميلادي . حول هذه النصوص راجع:

- Grosheide. F.W. *Some Early lists of The Books of The New Testament*.  
*Textus Minores*. Vol. 1. Leiden. (1948). Pp. 12-22 ff.

- حول الجماعات الرهبانية التي تنتمي لاوريجنيوس وتسمى ( الاوريجينية ) راجع

- Sozoman. *H.E.* VIII. 12.  
 - Socrat. *H.E.* VI. 7.  
 - Girggs. Op-cit. PP. 120, 186-188, 190.  
 - Chadwick. Op-cit. PP. 188-189.



- Kelly. *Op-cit.* P. 187.
- حول جماعة شيت الكبير : راجع :  
- The Second Treatise of The Great Šeth N H VII. 2. 59, 60: 36-61.
- K. Koschorke. *Op-cit.* (1978). pp. 39-42.
- هناك تعاليم رهبانية في إيجيل الحق من الناحية التطبيقية وبصفة خاصة رواية (تنطهير) للملكي صادق التي إحدى معالم الحركة الديرية الرهبانية في مصر بعد ذلك .. فهي ذات أصول غنوسية.
- Pearson. B. *Anti-Heretical Warnings from Codex. IX From N.H Leiden.* (1975) Vol. VI pp 145-154
- حول الآراء المتزنة في تحيد الرهينة وعلاقتها بالمسيحية . راجع
- Duchesne, *Early His. Of the Church* I. P 390

### ثالثاً: جغرافية الحركة الرهبانية في مصر:

- حول المقابر المكتشفة في مدينة أنتينوبولس .. والتي اكتشفها (جايت) لصالح متحف Guimet في الفترة ما بين ١٨٩٦ - ١٩٠٠ م .. ولكن لسوء الحظ فإن نتائج هذه الحفريات لازالت غير مكتملة .. ويحيط أغلبها الغموض التاريخي والتفسيري مع اختفاء ملاحظات جاءت لحظة دخوله المقبرة والوضع الأثرى الأولى لها .. والذي كان يصور لنا جانباً أثرياً وفلسفياً ونفسياً هام لتلك الجماعات الرهبانية وهو الوضع الخاص بعملات السحر والتناول الجنائزي .. من بين المقابر التي تعتبر متميزة .. تابوت يحتوي على جثة رجل يرتدي عباءة سوداء فوق خيتون بني اللون .. عرفه جايت بأتراهب، وقد ثبت حذاء الأسود الطويل بمسامير في قاعدة التابوت، ووضع حول خصره ويديه أربطة حديدية وكأنه مقيد داخل تابوته.

ص ۳۳۰ و ۳۳۱

و چون زینت و جد صنوب به علامه عیخ، و بچای تشبیه و جد فضا من الفضا علیه السلام  
 عی خه اسم المکوفی (سلماهیون) ... تفسیر که بذهب بی آن سلماهیون آمد مدت مدیده  
 قتیوی... و قد رغب فی تخلص من جسده بکنده و طسه... و آن حکم ضعیف و حوسب بکسر  
 ارمین بکنه لا تدري عنه شیئ لکونه ضمن أسرارهم المکمل... (چند) عی خه (مدفون) و چند  
 مشابه فی مقابر مجاوره تحوي علی تلك القبور الحديدية... حول هذا التمثل وغیر من اتمشت  
 رابع:

- Gayet. A.M. *Annales du Musee. Gulmet. Excav. Antinoe (1986-1900)*  
 XXX. 11. PP. 20-39.
- Gayet. L' *Art Copte. Paris (1902) pp. 1-3.*
- Scott. M. *Paganism and Christianity in Egypt, Cambridge. (1913). pp*  
 101-ff
- Schmidt. *Ein Altchristliches Mumientikett. A. Z. XXXII, PP. 52 ff.*
- عن المعلومات الجغرافية والخاصة بالرهبان انطونيوس وبخوميوس والمعبد المصرية  
 التي استقلت كمعاقل للرهبان المسيحيين.. راجع:
- A. Athanassakis. *Life of Pachomius. (Missoula-Scholars Press) (1975).*  
 P. 4ff.
- Veilleux. A. *Pachomian Koinonia. I. The life of Saint Pachomius and  
 his Disciples. Kalmazoo. (1980). P. 267. Not. 1.*
- سوریل عطية. نشأة الرهبنة المسيحية في مصر. القاهرة. ص ۳۱-۳۲.
- Girggs. *Op-cit. pp. 108-109, 110.*
- Lietzmann. *Op-cit. Iv. P. 148.*
- Haranck *Op-cit. P. 98.*
- Bonner. C. *The Ship of The Souton a Group of Grave. Stelae from  
 Terenuthis P.A. Th S. Vol. 85. I. (1941). PP. 84-91.*
- Aly. Z. *Some Funerary Stelae form Kom Abou Bellou. B.S.A. A No 38*  
 1949, pp 55 ff

- حول علاقة أوراق نجع حمادي مع رهبنة باخوميوس أو شنودة.. راجع:
- **Barns. J.W.B & Browne. G.M. and J.C. Shelton, Nag Hammadi Codices: Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers, N.H.S. 16. Leiden. (1981) pp. 2-7; 61-67; 139-142.**
  - **Halkin. F. ed. Sancti Pachomii Vitae Graecae. Brussels. (1932) pp. 24-25.**
  - **Parrott. D. The Nag Hammadi Library and The Pachomian Monasteries. Yale Univ.- (1978) pp. 7-10.**
- ناقش (Parrott) مجموعة من النصوص المكتشفة.. نجع حمادي تحتوي على إشارات خاصة بأديرة باخوميوس وتلقى الضوء على وجود علاقة قوية بين التعاليم الممارسة في الأديرة الباخومية والتعاليم القنوسية والقائمة في أوراق نجع حمادي. أيضا راجع:
- **Robinson (N.H.E). Op-cit pp. 19-20.**
  - **Girggs. Op-cit. pp. 197-199.**
- حول أديرة وادي النطرون وكاليا واتريب والتطور الطبوغرافي في الحركة الرهبانية في غرب الدلتا.. راجع:
- **White F.H.G. The Monasteries of The Wadi' n Natrun. Part 11. The History of The Monasteries of Nitria and of Scetis, New York (1932) pp. 17-24.**
  - **P. Migne. P.G. 26. 929-932; 65. 85-88.**
  - **Rufin. His. Mon. Aeg. 29. Ff.**
  - **Hist. Laus, 7, 18, 21, 28, 32, 38.**
  - **Festugiere, Historia Monachorum in Aegypto. Bruxelles, (1961) pp. 130-135.**
  - **Guillaumont. A, "Kephalaia Gnostica" d' Evagre le Pontique et L'histoire de L'origanisme chez les Grecs et Chez Les Syriens, Paris. (1962). pp 101-120.**
  - **Guillaumont. A. Kellia. I. Kom. 219. (1964-1965) pp. 2 ff.**

### رابعاً : التقيين الرهباني في مصر ( الأصل والتعديل )

. حول الصراع الفكري والفلسفي في نسب الرهينة أو للقنوسية أو المسيحية راجع:

- Eusebius. H.E. VI. 42.
- Sozomen. H.E. I. 12.
- Kee. H.G. *The Origins of Christianity*: London (1988) pp. 242. 243.
- McGiffert H.C. *Hist. Chris. Thog. I.P.* 151.
- Walker W. *Hist. Chr-Chur. Pp.* 51-53.
- Leitzmann. *Op-cit. II. P.* 264-270.

. نجد أن ( Kee ) يستند إلى الكتابات الهرميسية التي تمثل لديه نموذجاً غنوسياً للرهينة.. بينما يستند ( McGiffert ) إلى رؤية شخص غنوسي يدعى ( ساويرس ) عثر له على بردية في نجع حمادي.. بها جملة واحدة غريبة ولا تستحق أن تكون دليلاً على ضلالة القنوسية وتنفسها الصارم من الزهد والتسكك .. تقول ( أن الإنسان هو صنعة الله جزئياً فقط.. أما ما بقى من جسمه (إلى الجزء السفلي والأطراف) فهو من صنع الشيطان ) أن مدلول الكلمات يمكن أن يحمل أكثر من تفسير حول طبيعة الجسد البشري.. على العموم ( ساويرس ) هذا معروف بفكره القنوسي.. ولكن ( McGiffert ) ذهب أبعد من ذلك إلى كتب (الابكرافيا) التي ترفضها الكنيسة وعرفت قديماً بآجيل المصريين.. يذكر فيها قول يسوع يقول ( ..ت لأبطل أعمال المرأة وسوف يأتي اليوم الذي يداس فيه الحسد، رداء العار، بالأقدام عندما لا يكون هناك ذكر وأنثى ) ( المعنى هنا واضح في أن هذا اليوم هو يوم تلاقي الأرواح دون تمييز جنسي وهو مفهوم عرف عن اوريجينيس وعند اثناسيوس نفسه ومضى ذلك أن تلك الأدلة ليست بفارق واضح يمكن من خلاله تقسيم الرهينة إلى نوعين في مصر بل الرهينة نوع واحد شهد مراحل متطورة وتعاليم مختلفة .

- حول قصة لقاء بولا والطنونوس ووصف حالة التقشف عندهما والأمثلة الأخرى وتقويم حركة الرهبنة راجع:
  - Brennan, R.B. *Daling Athanasius. Vita Antonii, Vig. Ch. 30. (1976).* pp. 52-53.
- سوريال عطية، نفسه، ص ١٠، ٣٢.
- Compenhausen. *Op-cit. (1968) pp. 90-91.*
- Frend. *Op-cit. E. Ch. P. 263 ff.*
- Kidd. *Op-cit. 11. P. 104.*
- Veilleux. *Op-cit. (1980). pp. 12-22.*
- حول رهبنة (فرونونوس) وسبعين من الرهبان: راجع:
  - Budge. W. *Coptic Biblical Texts in the dialect of Upper Egypt. London (1912). Rep. New York. (1977). P. IXXVI.*
  - Cross. *Op-cit. p. 11. (Acta Sanctroum. April 14).*
  - Girggs. *Op-cit. p. 81.*
- حول قصة الأنبا بولا راجع:
  - Jerome. *Vita Pouli. 1. 2-3.*
  - Budge. *Op-cit. P. 29.*
  - Girggs. *Op-cit. p. 150.*
  - Palladius. *Hist. Laus. 7.*
  - Apophthegmata Patrum. I-II.
- عن انتقال الرهبنة من مصر إلى الغرب أوربي راجع:
  - Veilleux. (*Pachomian Koinonia.*) 11. *Op-cit. p 141.*
- حول التقنين الرهبان عند الطونونوس:
  - Latourette. *Op-cit. (1953) p. 225.*
  - Queffelec. H. *Saint Anthony of the Desert. New York. (1954) p. 9 ff.*
  - Barnard. *Op-cit. Vig. Chr. (1974). pp. 169-171.*

- Tetz M. *Athanasius und die Vita Antonii*, Z. neu. Wiss. 73 (1982) pp. 1-30
- Gírggs. *Op-cit.* pp. 103 ff.
- الأب متى المسكين . نفسه ص ١٢-١٤
- سوريال عطية .. نفسه ص ٨-٩
- حول رهينة مكاريوس الكبير ومكاريوس السكندري راجع:
- Rufinus. *H.M.* 28.
- Palladius. *H.L.* 17.
- Apoph. *Patrum*. *XLX*.
- منسى يوحنا. ص ١٥٦ - ١٥٧
- حول عدد الرهبان في منطقة وادي النطرون راجع:
- Palladins. *H.L.* 7. 32.
- Rufinus. *H.M.* 5.
- حول الرهينة الباخومية وشخصية باخوميوس نفسه راجع:
- A. Athanassakis. (1975). *Op-cit.* pp. 4-10 ff.
- Veilleux. *Op-cit.* I.P. 267.
- Palladius. *H.L.* 33.
- Rufinus. *H.E.* 2.7.
- Leitzmenn. *Op-cit.* 111. P. 248.
- Crum. W.E. *Der Papyruscodex saec VI-VII der Phillippsbibliothek in Cheltenham. Strassburg.* (1915) III. P. 102. III. P. 159.
- Bohairic life of Pachomius. 4-5, 27-32, 79-94.
- Bacht. *Das Vermachtnis des Ursprungs II. Pachomius-Der Mann Und Sein Work.* Wurzburg. (1983) pp. 12-20.
- Frend. E. *Ch. Op-cit.* p. 205.

## الفصل السادس: مسيحية القرنين الخامس والسادس

أولاً: الوثنية والمسيحية والوضع الديني:

- عن الإمبراطور جوليان المرتد. راجع:

- Amm. Mar. *Op-cit.* XXI. 1, 6, 7, 8.
- Sozoman. *H.E.* 111. 1; V. 2-5.
- Theod. *H.E.* 11. 28.
- Socrat. 111. 2.
- Jones. *The Declin. of The Ancient World.* P. 258.
- Bowersock. G. *Jolian The Apostate.* pp. 1-10.
- Leitzmann. *Op-cit.* 111. pp. 280-287.
- Vasiliav. *Op-cit.* I. pp. 69-70.
- Kidd. *Op-cit.* pp. 183-184.

- عن علاقة جوليان واثاناسيوس من خلال الرسائل المتبادلة. راجع:

- Sozoman. *V.* 1-3, 16.
- Socrat. 111. 1, 4-6.
- Am. M. XXV. 4.
- Athan. *Hist. Aceph.* V. 7-10; *Fis. Ind* XXXIV, XXXV.
- Gerg. *Nez. Orat. Cont. Iulian.* 111, 16-21; XXI. 16.
- Chadwick. *Op-cit.* pp. 154-159.

- رافت عبد الحميد. الكنيسة والدولة. ج ٢. ص ٣٢٥ - ٣٢٩، ٣٣٨ - ٣٣٢.

- حول الصراع الاربوسى النيقى حتى مجمع القسطنطينية. راجع:

- Sozoman. VI. 19-20.
- Socrat. IV. 10-20.
- Athan. Ad Iov. Imp. 1-4; Fast. Ind. XXV; Apol and Const. 26-28; ad Episcopos Aegypti et Libyae. 5-8, 10-20; Hist. Aceph. IV, V, VI.
- راقت عبد الحميد. نفسه ج٤. ص ٨٧-١٠٨، ج٣. ص ٣٨٦-٣٩٧
- حول مجمع القسطنطينية عام ٣٨١م وقراراته: راجع بصفة عامة.
- Keen. A history of Medieval Europe. P. 6.
- Vasiliev. Op-cit. VII. 2-3, 5-7, 8-9.
- Socrat. V. 2-5, 8-9.
- Theod. V. 1-2, 16-17, 20.
- Codex Theodosianis. XVI, 1-2.
- Jones. L.R.E. pp. 180-170.

- حول ثاوفيلوس وصراعه مع الوثنية: راجع:

- Theod. V. 16.
- Socrat. V. 1-7, 15-16.
- Sozoman. VIII. 12-13.
- Chadwick. Op-cit. p. 155-165.
- Frend. R. Ch. Op-cit. pp. 641 ff.

- راققت عبد الحميد. نفسه ج٤ ص ١٣٧ وما بعدها

- منسى يوحنا. نفسه ص ١٤٥



## ثانيا : كيرلس والإرث الداخلي:

- حول صراعات ثاوفيلوس مع الرهبان. راجع:
  - Socrat. VI. 7-9, 15.
  - Sozomn. VIII. 12-13.
  - Frend. Early. Chur. Op-cit. pp. 222-223.
  - Palladius. Vita 8.
- منسى يوحنا . نفسه. ص ١٤٨ - ١٤٩
- Girggs. Op-cit. pp. 186-189.
- حول صراع ثاوفيلوس مع يوحنا قم الذهب : راجع:
  - Socrat. H.E. VI. 15, 18-21.
  - Sozoman. H.E. VII. 16-17.
  - Chadwick. Early. Ch. P. 190.
  - Girggs. Op-cit. pp. 188-189.
- حول نشأة كيرلس وتعاليمه الأولى: راجع:
  - Frend. Rise of Chris. P. 16.
  - Socrat. H.E. VII. 7.
- منسى يوحنا. ص ٢١٤ - ٢١٥
- Girggs. Op-cit. p. 190.
- حول التوفاسين. راجع:
  - Socrat. H.E. VII. 7, 13-15.
- حول صراع كيرلس مع اليهود وحادثة العرض المسرحي. راجع:
  - Socrat H.E. VII. 13.
- حول حادث هيباتيا. راجع:
  - Socrat. H.E. VII. 15.

## ثالثاً : كيرلس والإرث الداخلي

عن وضع كنيسة الإسكندرية عموماً بعد قرارات الدرجات الكنسية في مجمع القسطنطينية عام

٢٠٨١م

- *Codex Theod.* 14.
- *Socrat. H.E. VII-29.*
- *Frend. Rise of Chr. P. 754.*

- عن نسطوريوس وتعاليمه.. راجع:

- *Bonifas. Op-cit. 11. 102-106.*
- *Amann. E. L'affaire Nestorius Vue de Rome. R.S.R. 23 (1949) pp. 5-37; 207-244 ; Id.(1931). D.T.C.T. 11. pp. 76-157.*
- *Loofs. F. Nestoriana. Halle. (1905) pp. 30-33.*
- *Loofs. F. Nestorius and His Place in The History of Christian doctrine. Cambridge. (1914). Pp. 150-180 ff.*
- *Kelly. J.N.D., Early Christian Doctrines. London. (1968). Pp. 311-317.*
- *Kidd. Op-cit. 111. Pp. 207-208.*
- *Quaston. J. Op-cit. Vol. 111. Pp. 716-717.*

- عن تولي نسطوريوس أسقفية القسطنطينية.

- *Socrat. H.E. VII. 26-27, 29.*

- حول شخصية الشماس اناستاسيوس:

- *Socrat. H.E. VII. 32.*

- أيضا . حنا الخضري. نفسه ج ٣ ص ١٦٠-١٦٢.
- عن بدعة (أم البشر) وخطبة اتاناسيوس في ٢٥ ديسمبر عام ٤٢٨ م. راجع.
- Harnak. *Op-cit.* p. 212.
- Loofs. (1914). pp. 180-181.
- Socrat. *H.E.* VII. 32.
- حول مفهوم نسطوريوس ضد (النيوتوكس المصري). راجع:
- Bonifas. *Op-cit.* 11. P. 102-106
- Ammann. *Op-cit.* DTC. P 93 ff
- حنا الخضري. نفسه. ص ١٦٩ وما بعدها.
- حول صراع الكنسي بين الإسكندرية والقسطنطينية. راجع:
- Sellers. R.V. *The Council of Chalcedon.* London. (1953) pp 100-112.
- Kelly. (1968). *Op-cit.* pp. 310 ff.
- Amann. *Op-cit.* R.SR. (1949) pp. 208-209.
- حول التدخلات الرومانية وأسقفية روما ومجمع روما المحلي عام ٤٣٠ م.
- Chadwick. *Op-cit.* p. 160.
- Kelly. (1968). Pp. 324 ff.
- Girrgs. *Op-cit.* p. 194.
- Amann. *D.T.C.* pp. 96-97.
- أمد رستم . كنيسة إنطاكية العظمى.. ج ١ ص ٢٧٢ وما بعدها.
- حول موقف كيرلس بعد مجمع روما وعقدة مجمع الإسكندرية أو ( مجمع الحرمات  
الاثني عشر)
- Cyril. *Epist.* XVIII.
- حول الحرمات الاثني عشر راجع:
- Henry. R.P. *The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church.* Eerdmans (1971) pp. 206-216.
- Girrgs. *Op-cit.* p. 195.
- Kelly. *Op-cit.* pp. 328-330.

مصريون ونسبته

- راجع النص نفسه فى:
- الارشمندرت ختاليا الياس كساب. مجموعة الشرع الكنس. ص ٣٠٧-٣٢١.
- حول مفهوم (الثيوتوكيات) كنصوص دينية، وتأثيرها فى الفن القبطي خلال القرنين الخامس والسادس الميلاديين. راجع:
- محمد عبد الفتاح المييد. مفهوم الثيوتوكس فى الفن القبطي (العلاقة بين الحدث التاريخي والطقس الديني - والرؤية الفنية). مجلة الإنسانيات. كلية الآداب. جامعة الإسكندرية. فرع دمهور. العدد الرابع (١٩٩٩). ص ٥٩-٨٦.
- عن التسابيح الخاصة بمفهوم الثيوتوكس راجع:
- الأب متى الممسين. العذراء القديسة مريم (ثيوتوكس). دير الأنبا مقلار. وادي النطرون (١٩٧٧) ص ٣٢-٣٣.
- حول المفهوم الإيماني الذى وضعت عليه الثيوتوكيات : راجع:
- Cyril P.G. LXXXVII. 992.
- حول صورة السيدة العذراء فى الفن القبطي والمعبرة عن الثيوتوكس أو المذهب المصوي راجع:
- محمد عبد الفتاح. نفسه ص ٦١-٦٧.
- حول مجمع أفسوس الأول عام ٤٣١م. راجع.
- Socrat. H.E. VII 34.
- Loofs (1914) Ch 2
- Kelly Op-cit pp 330-33
- Frend Early Chr Pp 228-230
- Bonifas. Op-cit 11 Pp 114-116
- Amann R.S.R. p 475 D 1 C pp 106-107.
- Cyril. Op-cit Epist XXXIX
- Harnack. Op-cit II P 189
- P.G. LXXXIV Col 590

- حول مجمع الشرقيين (الإنطاكي) في أنطسوس: راجع:  
- P.G.T. LXXX. Col. 593-598;  
- Socrat. H.E. VII. 34.  
- Amann. R.S.R. pp. 260-268.  
- Kelly. Op-cit. pp. 237-238.  
- Girggs. Op-cit. p. 197.

ثالثاً: المصريون والمسيحية في النصف الثاني من القرن الخامس الميلادي:

- عن موقف الكنيسة السكندرية في النصف الثاني من القرن الخامس الميلادي.  
- Frend. The Rise of Chr. Op-cit. pp. 763 ff.  
- Baus. K. (1980). Vol. 11. Pp. 110-111.  
- عن الأسقف ديسفوريوس.  
- Baus. Op-cit. pp. 110-111.  
- Frend. Monoph. Op-cit. pp. 26-27.  
- Harnack. Hist. Op-cit. IV. Pp. 191-192.  
- Sellers. Op-cit. (1953). P. 33.  
- منسى يوحنا. نفسه - ص ٢٦٦ وما بعدها.  
- عن (الأوطاخية) شخصية ومذهب عقائدي. راجع:  
- Flavin to Leo. In (Acta Conciliorum Oecumenicorum) 2.11.1.  
- Frend. Monoph. Op-cit. pp. 32, 36-39.  
- Baus. Op-cit. 11. P 113, 214.  
- Girggs. Op-cit. pp. 203-204.

- حول مجمع أنطسوس الثاني عام ٤٤٩م. راجع:

- Frend. Op-cit. pp. 36-39, 41-43.

- Bury. J.B. *His. Let. Rom.* (1958) pp. 356 ff
- Chadwick *Op-cit.* p. 202.
- يمكن الرجوع إلى نصوص وأحداث تلك المجمع والفترة عموماً في  
(*Acta Conciliorum Oecumenicorum*). Berlin.
- Schwartz. E. ed. (*Walter de Gruyter*, 1922-1929. Tom. 1, Vols. 1-5. Specs. 11. 2. pp. 24-33.
- حول التأثير القنوسى فى بدعة اوطاخى. راجع:
- Flavin to Leo. *A.C.O.* 2. 11.1
- Frend. *Op-cit.* pp. 34, 41.
- Griggs. *Op-cit.* pp. 201-202.
- عن الأحداث قبل وبعد مجمع خلقيدونيا راجع:
- Frend. *Op-cit.* pp. 43 ff.
- Chadwick. *Op-cit.* pp. 202 ff.
- Sellers, *Two Ancient Christologies.* London (1953) pp. 241 ff.
- Kidd. *Hist* (1992). 111. PP. 303-304.
- Baus. *Hist.* (1980 11. PP. 114-116.
- Stevenson. J. *Greeds, Councils, and Controversies.* London. (1966) pp. 315-324.
- Girggs. *Op-cit.* (1993). pp. 205 ff.
- عن رسالة (لاون) أسقف روما.
- Leo. *Epist.* 21, 28: 1, 38, 44-45, 47, 5.
- Schwartz. *Op-cit.* A.C.O. 11. 4. PP. 19-27.
- Sellers. (1953). *Op-cit.* p. 96.
- عن موقف ديوسقوروس فى المجمع حتى نفيه. راجع:
- Schwartz. *ACO.* 11. 1.1. pp. 65-70, 88-100.
- Gray. P. *The defense of Chalcedon in The East.* Leiden. (1979) pp. 10-16.
- Kidd. *Hist.* *Op-cit.* 111. pp. 324-326.
- Sellers. (1953). pp. 112-113, 125.

- عن شخصية (بروتوريوس) الأسقف الملكي . راجع:  
 - *Frend. Monoph. Op-cit. p. 149, 155.*  
 - *Kidd. Op-cit. 111. P. 322.*  
 - *Girggs. Op-cit. pp. 209-210.*
- عن الأحداث التي تمت في عهد الثاني (تيموثاوس) النيقى والكثوبى راجع:  
 - *Duchesne. L. Early History of the Christian Church. London. (1911) 111. Pp. 332.*  
 - *Frend. Op-cit. p. 155. pp. 170-171.*  
 - *Girggs. Op-cit. pp. 210-211.*  
 - *Baus. Hist. Op-cit. 11. pp. 424-425.*  
 - *Atiya. Op-cit. p. 72.*
- منسى يوحنا . نفسه . ص ٢٦٤ وما بعدها .
- حول الأسقف بطرس المنفوس وعلاقته بالأسقف الكايوس ومشروع الاتحاد . راجع:  
 - *Gray. Op-cit. pp. 28-30.*  
 - *Chadwick. Op-cit. pp. 250 ff.*  
 - *Frend. Monop. pp 180-181.*  
 - *Young. F.M. From Nicaea to Chalcedon. A guide to the Literature and its Background. Philadelphia. (1983). pp. 90-95.*  
 - *Atiya. Op-cit. p. 71.*
- حول جماعة الإكيقاليين راجع:  
 - *Duchesne. Op-cit. 111. pp. 350-351.*  
 - *Frend. Op-cit. pp. 187-188.*
- منسى يوحنا. نفسه ص ٢٨١-٢٨٢ .
- عن أحوال الكنيسة في عهد الأسقف اثناسيوس الثاني: راجع:  
 - *Frend. Op-cit. p. 188.*  
 - *Atiya. Op-cit. pp. 71-72.*
- منسى يوحنا. نفسه . ص ٢٤٤-٢٤٨ .

رابعاً: الانشقاق بقوة السلاح حتى الفتح العربى.

- حول فترة الاحتلال الفارسى وتولى الإمبراطور (جستين الأول) (٥١٨-٥٢٧). راجع:
  - Sozom. H.E. IV. 24.
  - Socrat. H.E. II. 41.
  - Jones. Lete. Rom. pp. 269-278, 287-294.
- عن البطركية من (يوحنا الثانى) حتى البطريرك (تيموثاوس الثانى). راجع:
  - منسى يوحنا. نفسه. ص. ٢٦٣ وما بعدها.
- Frend. Op-cit. p. 200-213.
- حول فترة جستينيان (٥٢٧-٥٦٥م) وعلاقته بالأمور اللاهوتية المسيحية وصراعه مع زوجته ثيودورا واثار ذلك فى العقيدة المصرية. راجع:
  - Vasiliev. Op-cit. I. pp. 180-183.
  - Jones. Op-cit. pp. 271-274.
- عمر كمال توفيق: تاريخ الدولة البيزنطية. الإسكندرية ١٩٧٧ ص ٧٩ وما بعدها.
- سعيد عمران. تاريخ مصر فى العصر البيزنطى. الإسكندرية. ١٩٨٦. ص ١٠٥.
- حول مسألة تعين أسقف ملكى فى مصر لأول مرة والاقسام الدينى. راجع:
  - Lane-Poole, A History of Egypt in the Middle Ages London (1936). pp. 2-10.
  - Atiya.. Op-cit. pp. 69-70, 71-78.
  - Runciman.. Byzantine Civilization, London. (1948) p. 40.
  - Chadwick. Op-cit. pp. 205-211.
- بىلر. فتح العرب لمصر. (مترجم). ص ٨٢.
- منير شكرى. أديرة وادى النظرون. ص ٣٥-٧٨.
- عمر طوسون. وادى النظرون. ورمبانه وأديرتة. ص ٤٠.
- موسى. ميلاد العصور الوسطى. (مترجم). ص ٧٠ وما بعدها.
- بىشر. تاريخ الأمة القبطية. ج ٣ (مترجم) ص ٥٧ وما بعدها.